بحوث في تاريخ السودان

(الأراضي - العلماء - الخلافة - بربر - علي الميرغني)

تأليف

د. محمد ابراهيم أبو سليم

Bibliotheca Alexandrina
0127177

دار الجيل
بيروت

بُحوثٌ في تاريخ السُّودان

بُحوثٌ في تاريخ السُّودان

(الأراضي - العلماء - الخلافة - بربر - علي الميرغني)

تأليف

د. محمّد ابراهيم أبو سليم

دار الجيل
بيروت

جميع الحقوق محفوظة لدار الجيل

الطبعة الأولى
١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

وظيفة الارض وتبدلها في السودان

ان الارض الزراعية في السودان هي القوة الاقتصادية الكبرى، لأن السودان بلد زراعي تعتمد الغالبية العظمى من اهله على الزراعة، زراعة فلاحية أو استفادة من المراعي أو الغابات.

ومن الواضح ان وضع الارض في مجتمعات السودان المختلفة كان مرتبطا بالاوضاع السياسية والاجتماعية. ومن هنا كان لكل تنظيم سياسي سياسته نحو الارض ونظرته الى من يمتلك الارض، أو من يستنفع منها، وبالتالي يضع الاسس التي تنظم العلاقة بين المالك والمنتفع وبين المالك وجاره وبين المالك والسلطة.

ويمكننا ان نلحظ ان هناك اتجاهات ثلاثة تقوم على اساسها أوجه التملك وانماط العرف التي تنظمها. هناك أرض المرعى، وهي لتربية الحيوان لا للزراعة، وهنا نجد أن العلاقة الانتاجية جماعية، فالمراعي مفتوحة لكل ابناء القبيلة، وقد تكون مفتوحة للقبائل المجاورة اذا كانت هنالك اتفاقيات تنظم ذلك. ونمط الحياة في هذه البقعة هو التجول بحكم ان الراعي ينتقل من مكان الى آخر طلبا للكلأ والماء وقد اعتبرت المجموعات المختلفة الأرض ملك القبيلة. ومن هنا كان ما يعرف بدار الرزيقات ودار الشايقية ودار الجمع ودار المشكرية ودار الكبابيش وما اليها. والقبيلة هنا مسئولة عن حماية الارض من تغول القبائل الأخرى،

ومسئولة عن تنظيم المرعى وتقسيمها حسب ادوار الرعي وحسب المجموعات المنضوية تحت القبيلة. ويمثل شيخ القبيلة سلطة القبيلة في التصرف في الارض، بينما ينظم العرف كيفية استعمال هذه السلطة وكيفية توزيع المنافع على ابناء القبيلة.

وهناك ايضا ارض الفلاحة التي يزرع الانسان فيها بالري الانسيابي او المطري أو بالآلة الرافعة كالطلمبات والسواقي والشواديف. وهنا نجد أن عامل الانتاج هو المزارع نفسه، وان العلاقة الانتاجية بين المزارع وبين الارض هي المنفعة التي تعود لشخص الزارع أو اسرته. فالشخص الذي يزرع هو نفسه الذي يستفيد من الغلة التي تنتجها الارض، وليست الجماعة كما هو الحال بالنسبة للمراعي. والانسان الذي يعيش هنا هو انسان مستقر، وبحكم هذا الاستقرار وبحكم المنفعة الشخصية فان العلاقة القانونية هنا هي التملك الفردي أو الحيازة الفردية، وذلك لأن مثل هذه الارض تحتاج الى خدمة بشرية كالنظافة والتسميد وانشاء القنوات وتدبير الآلات والطاقة. ثم هناك الغابات، وهي منفعة عامة للجماعة أو القبيلة. وكل من في القبيلة يستطيع ان ينتفع بما تتيحه له ظروفه سواء كان تحطيبا او صيدا أو جمعا للصمغ وما الى ذلك. ولكن اذا كانت الغابة تقوم في ملك شخص فان الغابة تكون ملكا لشخصه بحكم تملك الارض. ونفس الحكم ينطبق على المشارع التي تلج منها الحيوانات الى الانهر او حيث يكون الماء او التي تقف عليها المراكب. فهي ملك عام اذا كانت في أرض على الشيوع، وهي تكون تحت مشيئة صاحب الارض اذا كانت ملكا.

وكل قبيلة تنظم كيفية استغلال الغابة عن طريق العرف. وبما ان العمل في الغابة عمل موسمي سواء كان لقطع الخشب أو حرقه او كان لجمع ما تدره الغابة من محصول مثل الصمغ مثلا فان الغابة تكون مصدراً اضافياً للراعي او للزارع وليس مصدراً اساسياً.

وهناك من جانب آخر تفاوت في طريقة استعمال الارض واستنباط النظم الخاصة بها من اقليم لاقليم ومن منطقة الى منطقة. واذا ما نظرنا الى السودان على هذا الوجه فاننا نستطيع ان نتبين نمطين كبيرين هما اقليم النيل واقليم المطر.

أما اقليم المطر فارضه متسعة، ويستطيع فيه الانسان ان يزرع بالقدر الذي يريده. والفلاحة فيه سهلة لأن الامطار هي التي تروي بغير جداول وبغير آلات رافعة وبغير حدود تحد بالقدرة على دفع الماء من مصدره. وهنا يستطيع المزارع أن يزرع حيث شاء، متنقلا من بقعة الى أخرى تبعا لتجدد الخصوبة، لأن الخصوبة هنا تتجدد بفعل الطبيعة بأن تترك الارض بورا لسنوات. وهذا بخلاف ما عليه الحال في أرض النيل، حيث الطمي الكثيف الذي تحمله مياه الفيضان يجدد خصوبة الأرض من سنة الى أخرى. وبما ان الانسان في اقليم المطر غير مستقر عموما، وبما ان الامطار تتيح قدرا وافرا من المراعي، فان الانسان هنا يعتمد على تربية الحيوان. والعلاقة القانونية تكون هي الشيوع الا في أوضاع استثنائية تظهر فيها الملكيات الخاصة. والفرد دائما يجد ما يزرعه ولا يحد من مقدار ما يزرعه الا قدرته الذاتية للعمل او قدرته على توفير العمالة.

أما في اقليم النيل فان الري مستديم — اذا استثنينا الجروف — بحكم استنباط الانسان للآلات الرافعة التي تقذف بالمياه على القنوات كلما احتاج الانسان الى ان يملأ احواضه. وخصوبة الأرض هنا تتجدد بفعل الطمي النيلي والمخصبات، والزراعة تجري بآلات الرفع او تكون في الجروف بعد ان ينحسر عنها الماء بعد الفيضان.

وانسان النيل انسان مستقر واعتماده الاكبر على الزراعة. ولدوام الاستغلال وحصر السكان في رقعة ضيقة صارت العلاقة القانونية السائدة هي التملك الشخصي، فالارض الملك هي الاصل في ارض النيل،

والانسان هنا اما مالك غني وبالتالي ذو جاه، واما معدم وبالتالي فقير حقير.

ان المجتمعات السودانية قد درجت على ان تنظم المنفعة بحكم التملك القانوني وبحكم الاستغلال. فللأرض نصيب يأخذه صاحب الملك، وللشخص المستغل نصيب. ومقدار هذا النصيب يتفاوت من بلد الى بلد. ثم ان هذه المجتمعات قد درجت على ان تخرج مقدارا من الانتاج مقابل المنافع العامة. ومن هنا ظهر ما يخرجه المزارع من محصوله بحكم العرف لشيخ البلد ثم لزعيم القبيلة والسلطان وللفكي وللفقير المعدم. ومن واقع وثائق الفور والفونج والعبدلاب وتقلى التي اكتشفت في السنوات الاخيرة فاننا نستطيع ان نحصي أبوابا كثيرة لما تفرضه الأعراف من الضرائب المستحقة على المزارع. ولما جاء الاسلام فرض الاسلام الزكاة. وبالرغم من ان بعض أوجه الزكاة تنصرف الى بعض أوجه ضرائب العرف فان كلا من المزارع او الراعي ظل يدفع الزكاة وضرائب العرف معا، وذلك اضافة على ا يفرضه القهر للدولة أو للذين يجمعون الزكاة وضرائب العرف.

ان مزارع الشمال او المزارع في المناطق النيلية كان يدفع حصة مقابل استغلال الآلات اذا كانت لغيره، ففي الشمالية مثلا كان لمالك الارض نصيب معلوم، متراوح بين النصف والثلث والربع، وذلك حسب العادة او حسب الاتفاق بين صاحب الارض والمزارع ولكن في اطار العرف السائد. وهنا نلاحظ ان نصيب صاحب الارض يتفاوت من عام لآخر حسب خصوبة الارض ووفرة الماء أو سهولة الحصول عليه. وكلما كانت الارض خصبة كلما زاد نصيب صاحب الارض. ففي النخيل مثلا يعطى لصاحب الارض ثلث وللساقي ثلث ولصاحب الغسيل ثلث، وفي ذلك غبن واضح على صاحب الأرض، لأن قيمة الغسيل زهيدة، والسقي للنخل ليس دائما. ولدولاب الساقية حصة. ويرجع ذلك

الى ان لكل قطعة في الساقية جعلا معينا. فللترس الكبير جعل، وللترس الصغير جعل، وللتوريق جعل، وللقادوس كذلك. ولبصير الساقية جعل معلوم، ونفس الأمر بالنسبة للحداد. ولامام القرية أحواض معلومة من الحبوب ونصيب معلوم من القش. وقد جرت العادة على ان المزارع اذا اعتقد في شيخ او وليّ حدد له جعلا معينا لأنه يحميه واهل بيته ويحمي دوابه فيما يعتقد. وفوق ذلك للحاكم نصيبه من انتاج المزارع ونصيب آخر يؤخذ منه عنوة للحاكم أو مندوبه، والمزارع يدفعه عن خوف.

وهكذا نجد ان جانبا كبيرا من انتاج المزارع يذهب الى جهات كثيرة واذا علمنا ان مقدار ما ينتجه المزارع كان يتفاوت من عام لآخر، ويفعل عوامل كثيرة سبق بيانها، لتبين لنا أي عبء كان يقع على عاتقه.

واذا جئنا الى أواسط السودان وغربه نجد المزارع يدفع أنواعا ثلاثة، أولا الزكاة الشرعية وهذه لها انصبة معلومة، وهي تدفع للحاكم أحيانا، واحيانا للفقراء واحيانا حسب رغبة المزارع.

أما في سلطنة دارفور فقد كانت الزكاة تذهب للسلطان مثلما كانت تذهب في المهدية لبيت المال. ولم يكن الناس راضين عن هذا العبء، فكثيرا ما كانوا يتهربون من دفع الزكاة، الا ان الفئات التي تميزت بالتدين كانت تقوم بادائها طوعا. كما ان الناس كانوا يدفعون الزكاة عندما تكون السلطة قاهرة لهم. وبالاضافة الى ذلك كان المزارع يدفع عددا من العوائد تتفاوت من جهة الى أخرى، وهي ما يعرف في وثائق التمليك بالسبل والشرور والمضار.

وكان للحاكم قدر معلوم مما تنتجه الغابة. وقدر آخر لمن يجنيه، وذلك على اختلاف، فاذا كانت الغابة ملكا لمن يجني كان له قدر

معلوم وللحاكم قدر آخر. أما في حالة شيوع ملكية الغابة، وهو ما يعرف بالقفار، فان للحاكم نصيبا أكبر.

ولم يكن دفع الزكاة وقفا على المزارع وانما كان هو المفروض عليه دائما، لأن الرعاة والتجار كان يمكنهم التهرب. وهو لازم اذا كان المالك متدينا أو كان للحاكم حق فرض ارادته، كما كان يخرج مقدارا معينا حسب مقتضيات العرف والتقاليد.

وحسب اوجه المنفعة الخاصة للمزارع والمنفعة العامة فان المحصول يقسم حسب العرف والشريعة بين المزارع وبين المالك وبين الحاكم الذي له حق اقطاع الارض لمن شاء وبشروطه، ولكن في اطار العرف والشريعة. واذا كانت الشريعة والعرف هما مدار الحكم في توزيع الارض فإن تطبيقهما اختلف من مكان الى آخر، ومن فترة الى اخرى، وذلك حسب انتشار الأسلام والقوة المباشرة التي يفرضها على المجتمع. ويمكن ان نلمس ذلك في سلطنة الفور، ففيها كان السلطان يأخذ الزكاة ويفرض حقه على المزارع. اما في فترة المهدية فقد خضع توزيع الارض في اغلبه الى نصوص الشريعة الاسلامية ولم يكن للعرف نفس القوة.

ورغم ان الشريعة والعرف ينظمان وضع الارض ويحددان اسس التعامل ازاءها ويحددان الترتيبات الخاصة بها فان اختلاف النظم السياسية ترك اثره في تنظيم وضع الارض. وفي ظل النظام السياسي المركزي كانت الملكية الفردية تزداد شيوعا ويزداد معدل الاقطاعيات الكبيرة. ومرجع ذلك ان الحاكم كان يقطع الاقطاعيات ليضمن ولاء هذه الفئة التي كانت بدورها تساعد السلطان مقابل هذا العطاء. ولعل هذا يفسر لنا السبب في كثرة العطايا في عهد السلطان بادي بن نول في سلطنة الفونج والتي قصد بها خلق فئة خاصة به، كما نرى مثل ذلك في عهد السلطان عبد الرحمن الرشيد في سلطنة دارفور. وقد تجاوز منح الاقطاعات الكبيرة الى فئة العلماء والفقراء لكسب هذه الفئة الى جانب

الحاكم لتكون سندا للحكم، وليس بدافع الثواب كما كانوا يدعون.

ويتبين لنا ان قيام الانظمة السياسية فوق الانظمة الاقليمية وخلق اجهزة مركزية يؤدي بطبيعة الحال الى مزيد من التدخل من قبل الدولة في كيفية التصرف في الأرض والى انه يقوي الملكيات الخاصة. وتبعا لذلك فإن سلطنتي الفور والفونج قد ابتدعتا سياسات نحو الأرض وملكيتها واستقلالها.

اما الفونج فقد اخذوا نظريا بالقاعدة الفقهية القائلة بأن الارض ملك لله وان السلطان يتصرف فيها نيابة عنه وان من حقه ان يقطع البور المعمور، وان يتصرف كيفما شاء. غير ان هذه السلطة كانت سلطة على الورق فقط، اذ ان المشيخات كانت تتمتع بسلطات واسعة، ومن ضمنها التصرف في الارض. وكانت الملكيات الخاصة والملكيات القبلية مصانة بالعرف. وكانت المحصلة النهائية ان حق السلطان لم يكن في واقع الامر الا حقا فقهيا.

اما بالنسبة لسلطنة الفور، وهي اقوى مركزية من الفونج، فان حق السلطان في التصرف في الارض كان اقوى من حق سلطان الفونج. اذ ان السلطان موسى ابن السلطان سليمان، وهو ثاني سلاطين الفور، قد ابتدع سياسة شاملة واعتبر كل اراضي السلطنة ملكا خاصا له. وكان تصرف السلطان في الارض تصرفا مباشرا. وقد اقطع السلاطين كثيرا من الاراضي لمعاونيهم ولعلية القوم دونما اعتراض من احد.

وتبعا لظهور المراكز الدينية في بعض مناطق السودان فان السلاطين قد درجوا على اقطاع الفقراء بعض الاراضي تمويلا من قبلهم للتعليم ولحياتهم. وكان الامر في مبدأ الامر اريحية شخصية نحو عمل ديني يقصد به وجه الله تعالى. ولكن عندما بدأت هذه المراكز الدينية تؤثر في المجتمع بدأ أقطاع الارض لها على وجه السياسة، وهكذا نجد ان سلاطين الفور والفونج قد اقطعوا اراض واسعة للفقراء والاولياء

لارضائهم وموالاتهم، ثم ان السلاطين في السلطنتين اتجهوا الى اقطاع الارض لزعماء القبائل او لمن لهم الوجاهة الاجتماعية لاهداف سياسية الغرض منها خلق الاحلاف وتوفير المساندة السياسية. ومن هنا نجد ان بعض شيوخ القبائل قد حازوا على الاراضي.

ولقد ابتدع سلاطين الفور نظام الحواكير، وهو نظام يعني ان يعطى الشخص مساحات واسعة من الاراضي، وان يقوم المزارعون في هذه الاراضي باعطاء نصيب صاحب الارض من المحصول لصاحب الاقطاع. وكانت الحواكير تعطى لاعوان السلطان واقربائه ومن يقومون باعمال الدولة مقابل الخدمات التي يؤدونها. ذلك لأن سلطنة الفور لم تعرف المرتبات النقدية. ومع الزمن ازداد معدل المركزية في الدولة وازداد نفوذ العاملين فيها، وبالتالي ازداد معدل اقطاع الحواكير.

ان هذا النمط من التصرف في الارض قد تأثر بفعل التحول السياسي والاجتماعي الذي تعيشه بلادنا منذ بداية هذا القرن. وبدلا من الزراعة من اجل المعيشة اصبح المزارعون يميلون للزراعة من اجل النقد. وبدلا من الملكية العامة اصبح الاتجاه يميل نحو الملكية الخاصة. ودخول النقد قد ادى الى تطورات عامة في مفهوم ملكية الارض ومفهوم الاستفادة منها وأثر في مفاهيم الناس وسلوكهم.

لقد تعرض العرف الى مؤثرات كثيرة وبدأ نفوذه يهتز تحت وطأة هذه المؤثرات. وهذه نتيجة طبيعية للتحول في نمط الحياة نفسها.

ان اهم هذه المؤثرات واقواها هو المؤثر الحضاري، ويعنى به التبدل الذي طرأ في منحى حياة الناس ووظائفهم واهدافهم، ومنها القيم الجديدة التي تفد الى المناطق المختلفة عن طريق التعليم والمواصلات والاذاعة والتلفزيون والصحف وسائر ضروب الاتصال، والقيم التي تصاحب التبدل في كسب العيش كالتحول من الزراعة المعيشية الى الزراعة النقدية مثلا.

وان من مظاهر هذا الاهتزاز الصراع بين رجال العشائر الذين يمثلون العرف ومختلف الروابط القائمة وبين المتعلمين والمستنيرين الذين يمثلون المستحدث ويرنون الى الامثل. وهو صورة من صور الصراع الحضاري بين الموروث والمستحدث قبل أن يكون صراعا للمنفعة المباشرة. ومن مظاهره ايضا المنازعات حول الاراضي، هل هي للزراعة الخاصة ام مرعى للجميع، وذلك نتيجة للتبدل في وظيفة الارض وارتفاع قيمتها بعد ان دخلت المحاصيل النقدية، وبالتالي اصبح شكل التملك يتحول من التملك الجماعي الى التملك الفردي. ومنها ايضا المنازعات داخل الاسر حول انصبة الافراد من انتاج المرعى والحقل، لأن ضوابط توزيع الانتاج في الاساس ضوابط قائمة على الشيوع في حين ان ضوابط الحياة المستقرة قائمة على النصيب المحدد للفرد او الاسرة.

ان اصل العرف في مجتمعات كردفان مثلا يرجع الى عهد بعيد، وقد قام هذا العرف اساسا لتنظيم مجتمعات رعوية لا تتعدى حقوق الفرد فيها اكثر من المرعى الذي يرعى فيه مع الجماعة وقطعة من الارض يزرعها في كل موسم للاعاشة. ولكن ظهرت في السنوات الأخيرة تحولات كثيرة، وبدأت مجموعات كبيرة من الناس تستقر في القرى التي لا بد ان يختلف اساس العيش فيها عن اساس العيش في المجتمع الرعوي، ثم دخل التنظيم المتحضر للاقتصاد، وذلك بأن يزرع الفرد أكثر مما يستطيع بنفسه بتأجير آخرين، وبإدخال الآلة بهدف الحصول على مزيد من النقد. ولهذا كان الاتجاه الى انتاج مزيد من المحاصيل النقدية. ودخول النقد نفسه يزيد من معدل هذا التحول ويعطيه مفعولا أقوى.

ان المجتمعات القبلية في اقليم كردفان وبالأخص بعد بناء سكة حديد نيالا ـــ واو، وادخال الزراعة الآلية تتعرض الى ظروف جديدة، وهي تميل بسرعة الى الاستقرار وإلى الزراعة بدل الترحال والرعي والأخذ

بما توفره الحياة المستقرة كالتعليم والصحة وموارد الماء المنتظمة.

وعلى الأثر فإن القيم القديمة التي يقوم عليها العرف الرعوي بدأت تهتز وتصير عديمة الجدوى في تنظيم المجتمع الزراعي المستقر، وقد اضحى من اللازم وضع ضوابط جديدة تنظم هذه الحياة الجديدة وتبث قيماً حضارية جديدة.

ولقد اعطت ادارة العهد الثنائي اهتماما كبيرا لمسألة الارض وتوظيفها ووضعت لها عددا من القوانين، وكان ذلك أول عهد السودان بالتشريع المنظم للارض. وقد وضعت لها قوانين خاصة بلغت تسعة.

اعترفت الادارة أولا بالملكية الخاصة. واعتبرت الارض ملكا خاصا اذا اثبت الشخص بالدليل المكتوب او الشهادة سابق ملكيته، او ملكية اسرته لها واستمرار تلك الملكية. وما عدا ذلك اعتبر ملكا للحكومة. ثم ان القوانين تنظم كيفية انتقال الملكية بصورها المتعددة الى الافراد سواء عن طريق الايجار او الشراء او الشفعة او القضاء وما الى ذلك من التفاصيل. وهي تنظم طريقة تسجيل الاراضي وتنظم كيفية التقاضي حول الارض، وتفصل بين حق هذا وذاك، كما تفصل بين حق الحكومة وحق الفرد.

هذا من حيث التشريع والقانون، اما من الجانب الاداري فان الحكومة قد اعترفت لكل قبيلة بدارها. وهذه الدار لم تكن مسجلة باسم القبيلة على النحو الذي سجلت به ملكيات الافراد. وانما اعترفت الدولة مجرد اعتراف اداري ثم رتبت على ذلك اعترافا معنويا لكل قبيلة بدارها. وهو حق تستطيع القبيلة بمقتضاه ان تنتفع بما تغله، وان تمنع الآخرين عن ذلك.

وبمقتضى ذلك فان كل اراضي كردفان باستثناء ملكيات صغيرة أراضٍ حكومية. وفي داخل هذا الاطار فان لكل قبيلة دارها، او لكل مجموعة من الناس مكانها الذي تعيش فيه.

ان شيخ القبيلة في المجتمع الرعوي هو الممثل للقبيلة، والقبيلة هي التي تختاره بمحض ارادتها بما فيه من الصفات الشخصية التي تؤهله للقيادة. وهو القيّم على مصالح القبيلة وحقوقها وكيفية تنظيمها، ويعاونه في اداء ذلك الأجاويد وكبار القبيلة. وهو الذي ينظم علاقة القبيلة بالأغراب الوافدين وبالقبائل المجاورة. والحكم الذي يصدره او الاتفاق الذي يعقده يعتبر رأي القبيلة، ولذلك كان لحكمه النفاذ بالرغم من ان هذه المجتمعات لم تعرف ما نعنيه الآن بالسلطات القضائية والادارية. وكان هو المنوط بمسألة الارض، فهو الذي يحدد المواضع التي تزرع ويجعل لكل أسرة أو كل فرد نصيبا من الارض ليزرعه، وهو الذي ينظم الرعي، وينظم الاحتطاب وسائر ضروب الانتفاع من الغابات.

ولذلك كان شيخ القبيلة يلعب دورين — دورا يمثل فيه القبيلة ومصالحها، ودورا آخر يمثل فيه الحكومة وحقوقها وسلطاتها. وفي مقابل هذا التمثيل يتمتع الشيخ في داخل القبيلة بحقوق كثيرة ويستفيد من مزايا متعددة مثل عادة الضحوة، وهي ان يعمل الاهالي في مزرعته ليعاونوه على الزراعة، ومنه ان يقدموا اليه في بعض المناسبات مساعدات مادية كحصة من المحصول أو المواشي مقابل خدماته للقبيلة كتكريم الضيوف من أهل البلد او من الخارج ومساعدة فقراء القبيلة وخدمات الزعامة العادية.

ولما جاءت الادارة الثنائية وأخذت بمبدأ ملكية الحكومة للارض مع الاعتراف بالملكية الخاصة اعترفت في نفس الوقت بزعماء العشائر وأعطتهم سلطات قضائية وادارية. وكما كانت أرض القبيلة أمانة في عنق شيخها يوزعها على المستحقين ويدافع عنها فان السياسة الجديدة اعتبرته القيّم على اراضي الحكومة المحددة اداريا للقبيلة، وبذلك صار زعيم القبيلة هو المسئول عن الارض بصفته ممثلا للقبيلة وممثلا للحكومة معا.

ان هذه السياسة تقوم اولا على سهولة الاجراء، فالحكومة لا تملك المقومات الادارية الكافية لادارة الاراضي ادارة مباشرة، ثم انها كانت تتوخى المواءمة بين سياستها وبين مفهوم العرف الخاص بالأرض حتى لا تكون هناك فجوة بين ما تقرره وبين ما هو معاش فعلا.

وبما ان العرف يجعل هذه الاراضي تحت سلطان القبيلة الممثل في زعيم العشيرة فان اسهل السبل هو ان تستمر هذه العادة، فذلك يحقق الملكية العامة ويحقق الانتفاع منها على الاساس الذي ترضاه القبيلة. وكان الانجليز لاغراض سياسية وادارية كثيرة يهدفون الى تقوية رجال الادارة الاهلية. كذلك رأوا ان وضع الاراضي في يد الشيوخ واعطائهم سلطة التصرف فيها يعطيهم القوة والنفوذ. والمفروض ان الشيخ يعطي كل أهل القرية ما يحتاجون اليه من الارض والغابات، وهو يتولى هذه المهمة بمعاونة الكبار والاجاويد، ويحتفظ بما يفيض لمقابلة احتياجات المستقبل أي الصغار الذين يبلغون ويستقلون عن الآباء والغرباء الذين يلتحقون بالدار، ولم يكن هنالك ضير من ذلك في الايام السالفة، بل وليس هنالك ضير الآن في المجتمعات الرعوية.

ولكن الحال يختلف بالنسبة للمجتمعات المتطورة والتي ينمو اقتصادها على أساس نقدي، ذلك لان زعماء العشائر يتجهون بطبيعة الحال الى الاستفادة المادية من ودائع القبيلة، اي الارض والصمغ، ولذلك فإنهم يمنعون المواطنين ويعطون الارض والغابات للغرباء الذين يعطون لهم نصيبا أكبر. وقد كان ذلك مصدر شكوى ضد الادارة الاهلية. كذلك فإن الاتجاه العام للاستيطان بدل الحياة المترحلة، كما هو حاصل الآن مثلا في منطقة الحوازمة، يعقد هذه المشكلة ويدفع بالناس الى المنازعات الطويلة ويخلق مشاكل جديدة ومعقدة للادارة خاصة وأهل كردفان لا ييأسون من الشكوى.

وهناك فئة من الناس استحوذت على أراضٍ واسعة منذ القدم. وقد

عدد المستر ماثيوس، نائب مفتش الاراضي بسنجة، اصول ممتلكات مركز سنجة وبين كيف حصل اصحاب الاراضي عليها. ويمكن ان يعتبر ذلك مقياسا لنشأة الملكيات الكبيرة للارض الى الثلث الاول من هذا القرن في السودان.

اذن هناك تحول في طبيعة النظرة الى الارض ووجه الاستنفاع منها. وبعد ان كانت قيمة الأرض قيمة وظيفية الهدف منها رعي الحيوان أو الزراعة اصبحت قيمتها في الظروف الجديدة قيمة منفعية مباشرة، وبالتالي اصبح نمط التملك يتحول من التملك الجماعي الى التملك الفردي. وهذا هو الذي جعل الاقوياء والوجاهات تتجه الى تملك الارض، وهو نفس السبب الذي جعل شيخ القبيلة يحاول استغلال ارض القبيلة المودعة عنده بالوكالة عن القبيلة وعن الدولة استغلالا شخصيا هدفه المنفعة الشخصية المباشرة.

أما الظروف التي دعت الى هذا التحول في النظرة فيمكن اجمالها في النقاط التالية :

(١) الزيادة في السكان زيادة مطردة.

(٢) ادخال انماط زراعية جديدة كنمط الزراعة في مشروع الجزيرة ومشاريع الزراعة الآلية.

(٣) التوسع في زراعة المحصولات النقدية والعائد المجزى من وراء ذلك، وهو الذي جعل المزارع يتخلى عن الزراعة المعيشية ويتحول الى الزراعة المتخصصة.

(٤) ظهور الزراعة المستقرة بفضل الآبار والطلمبات بعد ان كانت الزراعة المتنقلة هي الشائعة.

دور العلماء
في نشر الاسلام في السودان

تمهيد :

في أطروحة جامعية عن الخلوة، قدمت بجامعة أم درمان الاسلامية، زعم صاحب الأطروحة أن الانخراط في سلك التصوف كان مرحلة من مراحل التعليم في الخلوة السودانية، وقد أخذت عليه، بصفتي عضوا في اللجنة المقيمة للأطروحة، هذا الخلط بين أمرين مستقلين، لكل منهما مساره الخاص ومبتغاه المعين. ومع أني اعتذرت له أمام الجمع المشاهد بأنه انحرف الى هذا الزعم لأنه وجد علم التصوف ضمن منهج الدراسة في الخلوة، وخففت عليه من غلوائي، فان زعمه قد أثارني وظل يشغل ذهني، وشيئا فشيئا صرت أتبين أن الطالب كان منساقا فيما زعم بتصور عام في السودان ازاء رجال الدين، اذ يغلب النظر اليهم باعتبارهم جماعة واحدة، وقل اعتبارهم على اساس التخصص أو المجال. ولذلك كان الاستعمال المعمم عند تعاملنا مع هذه الفئة لألفاظ هي في الاصل محددة مثل؛ الفقيه، والعالم، والصوفي، والشيخ والولي. وقد جرى ود ضيف الله في طبقاته على هذا المنحى العام، اذ جمع تحت راية الاولياء، المتصوفة، والعلماء، وكل من كان له شأن يذكر في الحياة الدينية، ولو ألزم نفسه بدائرة الاولياء وحدهم كما يتطلب

عنوان طبقاته لقصّر تراجمه على المتصوفة فقط، ولكنه أباح لنفسه أن يتوسع فأتى بهذه الموسوعة الجامعة.

ان هذا الاتجاه ظاهرة عامة، وهو في اعتبارنا يرجع الى أمور ثلاثة : أولها ان السودان لم يعرف طائفة للعلماء تتميز عن الطوائف الأخرى لرجال الدين كما هو الحال في مصر وايران، وسوريا، والعراق، واليمن مثلا، طائفة لها مسارها الخاص في التربية، ولها مجالها الخاص في النشاط الديني، ولها وضعها الاجتماعي الخاص. بل ان الحركة العلمية في السودان لم تكن ثرية ثراء الحركة العلمية في البلاد التي ذكرناها، ولا كان لعلمائه من النفوذ والجاه ما كان للعلماء في هذه البلاد. وثانيها ان العالم السوداني في النهاية — ان لم يكن قبلها— كان ينتسب الى طريقة صوفية باعتبار أن التصوف هو النحو المؤكد للتدين. ومن هنا كان ترديد ود ضيف الله في تراجم العلماء عبارات مثل : ثم أخذ طريق القوم، وثم فتح الله عليه وجمع بين العلم والتصوف. وثالثها ان اعتبارنا الأكبر انما هو للمجال العام لرجل الدين وهو مجال يغلب فيه مذاق التصوف، وتخف فيه قدم العلم.

لذلك كان حريا بنا أولا أن نجلو صورة العالم في المجتمع السوداني من بين الصور المتعددة لرجل الدين. ولعل أول ما نقدم اليه هو أن نأخذ الألفاظ المتداولة في مجتمع رجال الدين، وأن نحدد مضامينها. ولنبدأ بلفظ الشيخ، وهو لفظ غني بالصور، ويتعدى رجل الدين الى زعيم القبيلة والى صاحب كل مقام رفيع، سواء كان بسبب السن ام علو المرتبة الاجتماعية. واذا ما حصرناه في مضمونه الديني فإنه يعني رجل الدين عموما، كما يعني بالخصوص من ينتسب اليه المريد الصوفي. والفكي فيما يقال محرف عن الفقيه، وهو يعني معلم القرآن والذي يخدم قريته بأمور كثيرة يعرفها، الا انه قد يتعدى ذلك الى كل رجل دين، وان قل اطلاقه على أهل التصوف. والصوفي، هو

من ينتسب الى طريقة صوفية، سواء كان متعلما أم غير متعلم، وجمعه فقراء. وكما ترى فان هذا يضيف ظلا آخر وهو صفة الفقر التي يفتخر بها من يقبلون على الدين كليا. أما العالم، فهو من تلقى علوم الدين بعد أن اجتاز مرحلة حفظ القرآن. وفي بعض الاحيان كان يقوم بما يقوم به الفكي من خدمات محلية، وفي أغلب الأحيان كان ينتسب الى طريقة. على ان الصفة المميزة له هي أنه تعلم العلوم بعد مرحلة القرآن، وبعد هذا فإنه اما أن يعمل في حقل التعليم، أو في وظيفة دينية كإمام أو مؤذن مثلا، واما أن يندمج في الحياة العامة.

جغرافية الاسلام في السودان :

دخل الاسلام السودان مع القبائل العربية الوافدة والتي امتدت هجرتها الى فترة طويلة تمكنت فيها هذه القبائل من نشر الاسلام واللغة العربية في المناطق التي تغلبت عليها عنصريا. وفي بعض المناطق، مثل بلاد النوبة ودار فور، كان التأثير الأكبر اسلاميا، في حين جاءت اللغة العربية بعد اللهجة المحلية، وان ظلت على الدوام تتقدم. بيد أن العنصر لم يكن له الدور الحاسم في هذه المناطق، اذ ان قوى اجتماعية اخرى مثل التجارة، والاحتكاك الحضاري، كانت هي التي تعمل لصالح الاسلام واللغة العربية.

وبنظرة الى خريطة السودان على هذا الضوء نستطيع أن نتبين ثلاث بيئات متباينة: أولا: البيئة التي خضعت كليا للعنصر العربي، مثل أواسط السودان، وجنوب دار فور وشمال كردفان، حيث يتطابق الاسلام مع العنصر واللغة. وثانيا: البيئة التي خضعت للنفوذ الاسلامي العربي بينما بقي العنصر الأصلي بسماته الأصلية وهنا نجد أن الاسلام قد تقدم بفضل الاحتكاك الحضاري والدعاة، بينما جاءت اللغة العربية بخطوات أقل نظراً لنفوذ اللغات المحلية. وهكذا نجد بعض اصقاع السودان قد

تحولت الى الاسلام بينما احتفظت بلغاتها الأصلية وأسلوبها المعين في الحياة، وان كانت تتعامل باللغة العربية في درجات متفاوتة حسب مدى تعاملها مع الخارج. هكذا نجد البجة في الشرق، والنوبة في الشمال، والفور في الغرب. وبيئة ثالثة ظلت لفترة طويلة بعيدة عن النفوذ الاسلامي العربي، وصارعت لكي تحتفظ بأسلوب حياتها ولغاتها ومعتقداتها، مثل جبال النوبا، وجنوب السودان، وجنوب شرق السودان. بيد أن طرفا من هذه البيئة مثل جبال النوبا وجنوب شرق السودان بدأ يقبل على الاسلام تحت تأثير السلطنات الاسلامية مثل الفور، والهمج، وتقلى، بينما ظل طرف منها كجنوب السودان منطقة مقفولة.

واعتبارا لهذه البيئات يمكننا أن نتصور المهمة المنتظرة. ففي البيئة الاولى حيث المجتمع عربي اسلامي، فإن المهمة المنتظرة هي الارشاد لتقوية الوعي الديني، وقد تولى ذلك معلمو القرآن والعلماء والمتصوفة، كل حسب تخصصه. وفي البيئة الثانية حيث غلب الاسلام وان كان العنصر غير عربي، تكون المهمة ارشادية في مجال الدين، وتعليمية في مجال اللغة العربية. ويقوم بهذه المهمة معلمو القرآن والمتصوفة ايضا. وفي البيئة الثالثة فان المهمة تبشيرية، والجهد موجه نحو نشر الاسلام اساسا. اما نشر اللغة العربية فيأتي في مقام أدنى لقوة اللغات المحلية. ومع ذلك فان اللغة العربية انتشرت انتشارا واسعا بحكم التعامل الاجتماعي، وهكذا نجد ان اللغة العربية اصبحت لغة التعامل في مناطق غير عربية مثل جبال النوبا والجنوب، بل ان الجنوب يكاد يتبنى لغته العربية الخاصة.

لقد دانت ممالك النوبة للاسلام نتيجة لعملية استمرت لفترة طويلة، وكذلك الحال بقبائل البجة. وقد أضحى النوبة والبجة من بعد مسلمين، مثلهم في ذلك مثل العرب المسلمين. ولما جاء القرن الخامس عشر كان السودان يتجه الى تحول سياسي وديني نتيجة لغلبة العنصر العربي والانتعاش في الحركة التجارية والاحتكاك الحضاري. ومع بداية القرن

السادس عشر قامت سلطنة الفونج الاسلامية في وسط السودان، وها هنا نجد ان التحول أساسا كان بشريا وثقافيا، ثم جاء الانقلاب السياسي نتيجة منطقية للوضع القائم. وفي نفس الوقت تحولت سلطنة الفونج من نظام وثني الى نظام اسلامي بدءا من السلطان سليمان سولونج، وقد جاء هذا التحول تحت تأثير التجارة ونتيجة لجهود المبشرين. لقد دان البيت الحاكم للاسلام فتوجهت دار فور وجهة اسلامية، وتمكن الفقهاء والعلماء الذين كانوا قد أقاموا مراكز دينية هنا وهناك من أن يلعبوا دورهم التبشيري تحت ظل دولة اسلامية تشجع وتبارك سعيهم. ولقد كانت الصورة هنا مختلفة؛ لأن الارض ليست ارضا عربية بالمعنى الحرفي، كما كان الحال بالنسبة لدولة الفونج، وانما تحول الفور وجيرانهم الزغاوة، والداجو، والتنجر، والمساليت، وغيرهم من القبائل ذات العنصر السوداني الى الاسلام.

وفي جبال النوبة كانت القبائل العربية تتقدم مركزة مجالها على السهول، وهكذا نجد قبائل المسيرية في غرب الجبال، وخليطا من القبائل العربية في شرق الجبال حيث كانت قوة الدمج والتحول أقوى، ونتيجة لذلك قامت مملكة تقلى الاسلامية المستندة الى هذا الخلط والتلاقح بين العناصر العربية والنوبا والتي تولى قيادها الفقهاء المبشرون.

وخارج نطاق هذه الممالك الاسلامية كان يتولى التبشير جماعات من الفقهاء والتجار والمتصوفة. وقد تقدم الاسلام جنوبا حتى اصطدم بالموانع الطبيعية وبالقبائل الجنوبية، ذات القوة والبأس. وحتى مجيء الغزو التركي في أوائل القرن التاسع عشر كان النشاط التبشيري قائما بين حدود السلطنات الاسلامية وبين حد الجنوب. الا أن بعض المبشرين كانوا قد بلغوا منطقة بحر الغزال، وقبل أن يتطور ذلك الى شيء محسوس جاءت الادارة المصرية وفوضى تجار الرقيق والمغامرين، فاضطرب الحال، وتوقف التوغل السلمي للإسلام.

تاريخ :

ليس من شك أنه كان بين المسلمين الوافدين حفظة قرآن وعلماء ومتصوفة، ولكن الزمان قد طوى ذكرهم فيما طوى، لأن كل ما دوّن عن رجال الدين في السودان قد جاء متأخراً واعتماداً على الذاكرة. وحتى عندما كتب ود ضيف الله طبقاته في ذلك الوقت المتأخر من تاريخ الاسلام في السودان كان بعض القريبين الى عهده قد انقطعت أخبارهم، وقد ذكر بعضا من هؤلاء وقال ان اخبارهم منقطعة لبعد الزمن. وقد جاء كتاب الطبقات نفسه على حد علم صاحبه، ولذلك ذهبت أخبار علماء، ومتصوفة، وفقهاء من العهد الذي كتب فيه، لأنهم عاشوا في بلاد بعيدة عنه وخرجوا عن نطاق معرفته.

لذلك يضحي منطقيا ان نقف موقف التردد حيال الصورة العامة لبدء المدارس العلمية والصوفية في السودان، والذي يذهب الى أن بدء العلم كان على يد غلام الله بن عائد في القرن الرابع عشر، وأن انتظام المدارس العلمية كان على يد أولاد جابر في القرن السادس عشر، وأن دخول الطرق الصوفية كان على يد حمد أبو دنانة في القرن الخامس عشر وتاج الدين البهاري في منتصف القرن السادس عشر والتلمساني المغربي، وعلى ذلك النحو الذي يذكره ود ضيف الله في أول الطبقات، ويأخذ به المؤرخون عامة.

أما معلم القرآن، فان تاريخه في السودان قديم قدم المسلمين فيه. وقد كان على حصيلة من القرآن، يحفظ جزءا كبيرا منه ان لم يكن كله، وعلى دراية بالفقه عموما ومعارف متنوعة. وكان يعلّم الصبيان القراءة والكتابة وبعض الحساب ومسائل أخرى حسب ما يتفق، بالاضافة الى تحفيظ القرآن، ويقوم بخدمات لمجتمعه الصغير في مجال الارشاد الديني العام، والفتيا، واقامة المناسبات الدينية، والتعاويذ والطب. وبصفة عامة فان معلّم القرآن كان قائدا مهما لمجتمعه. غير أن اهميته فيما

نحن فيه كانت في اعتماد المدارس العلمية على ما يخرجه م
من الحفظة، وأن الطرق الصوفية اعتمدت على نفوذه المحلي
بعيدة، وأضحى معلمو القرآن وكلاء لهذه الطرق يقومون
ويحيون مناسباتها. وقد اكتسبوا هم أنفسهم أهمية جديدة بهذ

لقد انتشرت خلاوى القرآن في قرى السودان انتشارا وا
كانت تلاقي رغبة الجمهور في تعليم الأبناء ورغبتهم في البرك
ولتطلعهم للخدمات الدينية، ومما عاون على انتشارها أن أغلب ا
كانوا ينخرطون في سلك التدريس بادئين بخلاوى جديدة
بعيدة عن الخلاوي القائمة.

أما الحركة الصوفية فكانت في ثلاث مراحل، مرحلة أولى
معلومات عنها لانقطاع الاخبار. غير أن ذلك لا يعني أن
السوداني لم يعرف التصوف في هذه الفترة، بل لا بد أن
السودان كانوا يمارسون التصوف وينتسبون الى الطرق، مثلهم
مثل كل مجتمع اسلامي، بفضل الدعاة والفقهاء المحليين.
أن الطريقة القادرية كانت القبلة في هذه المرحلة. مرحلة
مرحلة توهج القادرية بدءا من البهاري، والمجذوبية المتفرعة عن
وقد نمت الطريقة الأخيرة في جو علمي لأن مؤسسها كا
وفي اتجاه توحيدي لأنه انكر بعض رسوم القادرية. أما م
الدين البهاري فقد جعلت القادرية طريقة شعبية ذات انتشا
الا انها فتحت باب الطريق واسعا أمام العامة فصار منهم أولياء
وبالتالي عدل بها عن طريق العلماء، ولهذا توقف عالم مثل
العركي في أول امره عن الانتساب اليها لأن ما رآه كان د
الذي بلغه، ولهذا أيضا ابتعد عنها علماء متشددون من أمثا
حمد المجذوب وآل الغبش.

وعلى أي فان مجيء البهاري قد توافق مع موجة قوية من

وقد ظهر أغلب من ذكرهم كتاب الطبقات من المشاهير في هذه الفترة.

وجاءت المرحلة الثالثة نتيجة لمؤثرات الحجاز القوية في أواخر القرن السابع عشر، ومن هنا ظهرت الطرق ذات الاتجاه التجديدي مثل : السمانية، والختمية، والاسماعيلية، والمجذوبية المجددة. وقد كان مؤسسوها من العلماء، وأعطوا اهتماما بالغا للتبشير. وقد عنيت الختمية أساسا بالمدن والمجتمعات المستقرة. أما السمانية فقد وجهت كثيرا من الجهد نحو مناطق الجزيرة والنيل الابيض. والاسماعيلية وجهت الكثير من عنايتها نحو نشر الاسلام في جبال النوبا. ثم وفدت الطريقة التجانية التي استقر أحد دعاتها في منطقة بربر ومد نفوذها في قطاع من العلماء كان لهم شأن بعيد، بينما امتد جناح آخر منها من حوض تشاد الى دارفور وكردفان.

لقد جمعت الطرق الصوفية بين الارشاد وبين التبشير، ومهما اختلف الرأي حولها أو مهما استنكر البعض عوائدها، فان نداءها ظل على الأبد مكرسا نحو الاسلام ورفعة شأنه، وقد ارسى رجالها أركان الاسلام قوية وثابتة في المناطق التي ساد فيها الاسلام ووجهوا قدرا كبيرا من النشاط لنشره في المناطق الوثنية، ويكفي أن نشير هنا الى جهود إسماعيل ابن عبدالله مؤسس الطريقة الاسماعيلية وأبناء أبي صفية لنشر الاسلام في جبال النوبا.

أما مدارس العلم فتقول الأخبار بأنها بدأت بمدرسة غلام الله بن عائد في دنقلا في القرن الرابع عشر. ورغم أننا لا نعرف الا القليل عن هذه المدرسة الا أنها بلا شك هي التي وضعت الأساس لمدارس دنقلا الكثيرة فيما بعد. وبعد انقطاع قرنين من الزمان جاءت مدرسة أولاد جابر بتأثيرات مصرية بحكم أن مؤسسها تلقى تعليمه في مصر. والمرء يعجب لهذه الفجوة الزمنية الطويلة بين هذه المدرسة والتي قبلها، وانّا لنكاد نميل الى القول بأن حركة المدارس واصلت سيرها،

وان لم تصلنا أخبارها. ولقد بدأت مدرسة أولاد جابر في سنة ١٥٥٢ وانتهت في ١٦١٤، وكانت بجزيرة تونج قرب كاسينجر بدار الشايقية، وقد اختيرت هذه الجزيرة النائية مقرا لتكون المدرسة منقطعة للعلم وبعيدة عن الحكام وطرق القوافل، وذلك بعكس مرابط الصوفية التي كانت تقام على طرق القوافل. ولعلنا نلحظ هنا الفرق، فالحركة الصوفية تتجه نحو الجمهور وتفضل معابر القوافل التجارية، بينما يتجه العلم نحو الخاصة بعيدا عن الضوضاء.

لقد وضعت هذه المدرسة بعض التقاليد، منها الدراسة المنتظمة وفق منهاج مقرر من العلوم الاسلامية تدرس في أوقات محددة، وفي فصول للدراسة تجاورها مساكن الطلبة. وهي بعيدة كل البعد عن نفوذ الحكام وتأثير العواصم والمدن ليقبل الطلبة على العلم ويتفرغوا له تفرغ أهل الأربطة للعبادة. وقد هجرها طلابها لأن ادريس بن عبد الرحمن بن جابر خرج عن هذا التقليد بزواجه من ملكة كبجة ونقله المدرسة اليها. ومن تقاليدها أيضا ان المعلم يعطي العلم لمن يرغب تطوعا لوجه الله ولا يطلب مقابله شيئا، ولكن التطوع من اجل العلم كان يقابله احسان الجميع بالعطايا، وهكذا يتكفل العالم بنشر العلم خدمة للدين، ويتكفل المجتمع بحاجاته وبما يصرفه على طلبته.

ومدرسة نوري التي أنشأها عبد الرحمن ود حمدتو الخطيب تفرعت عن مدرسة أولاد جابر، وعمرت لأكثر من قرن، وخرّجت أجيالا من العلماء، وكان من مبرزيها حمد الأغبش، وابراهيم بن عبودي الفرضي، وقد أسسا مدرستين مستقلتين، وحمد المجذوب مؤسس مدرسة الدامر والطريقة المجذوبية وعبد الرحمن النويري مؤسس مدرسة أريجي.

ومن الذين أخذوا العلم في مدرسة أولاد جابر أبو ادريس العركي، ويعقوب بان النقا، والشيخ صغيرون مؤسس مدرسة القوز، وهو استاذ أرباب بن علي الخشن المشهور بأرباب العقائد والذي تخرجت على

يديه أعداد غفيرة من العلماء نذكر منهم حمد أم مريوم، وخوجلي عبد الرحمن وفرح ولد تكتوك.

وبعد أن أفلت مدارس الشايقية جاءت مدارس الأبواب والتي امتدت من مقرات الى شندي، وكان اهمها مدرسة القوز، ومدرسة الغبش، ومدرسة الدامر. والمدرسة الأخيرة ترتبط بطريقة صوفية هي المجذوبية، ومؤسس هذه المدرسة هو نفسه مؤسس الطريقة، أما مدرسة الغبش فكانت معادية عموما للطرق الصوفية. وقد ركزت على علوم القرآن. الا أن الاستاذ محمد الخير تحول عن هذا التقليد والتحق بطريقة وافدة هي الطريقة التجانية. وقد لعبت هذه المدرسة دورا متعاظما في التاريخ نظرا الى أن المهدي تلقى العلم بها، ونظرا الى ان بعض رجالها تولوا مناصب عليا في حركته وعلى رأسهم أستاذهم الشيخ محمد الخير الذي تولى عمالة بربر ودنقلا وأبو القاسم هاشم كبير كتاب الخليفة عبد الله. أما مدرسة القوز فان مؤسسها صغيرون قام بمحاولة رائدة حينما أدخل دراسة علم التصوف في منهاج الدراسة.

والى الجنوب من الأبواب تأتي مدارس قرّي، وقد تميزت أولا بنفوذ فقهاء المحس والذين انتشروا من جزيرتهم توتي وأنشأوا عددا من المراكز الدينية، كما تميزت بعلاقتها الوطيدة بمشيخة العبدلاب، الأمر الذي جعل اقبالها نحو الأحوال الشرعية والفتاوى والأحكام المتعلقة بملكية الأراضي أمرا ملحوظا، لقد كرس قدر كبير من الجهد نحو خدمة الدولة وشؤون المتقاضين. وأشهر مدارس قرّي مدرسة أرباب العقائد والتي بدأ بها عمران الخرطوم. لقد تعلم في هذه المدرسة الآلاف، ويبدو أن الجذوة الأولى للاصلاح الديني قد بدأت من هنا. فالشيخ خوجلي تحول الى أوراد الشاذلية، بينما هو مثل أهله على الطريقة القادرية، وهي خطوة حذرة نحو الانطلاق. والشيخ فرح ود تكتوك اتخذ خطا مغايرا لعادة الفقهاء وهاجم كثيرا من عوائدهم، والشيخ

حمد ولد ام مريوم اتخذ مسارا توحيديا متشددا ونادى بالالتزام المنضبط بالكتاب والسنّة، وقد تسامح مع النساء ودعا لهن بالحرية، وقضى بمنع الخفاض الفرعوني. ومدرسة ود عيسى الخزرجي في كترانج، ومن بعد في المسي، كانت ذات تأثير عظيم، وقد لعب خريجوها دورا كبيرا في تاريخ القضاء.

وقامت في الجزيرة مدارس، وكانت هذه متأثرة بقربها بقصبة الدولة السنارى وبالعلائق التجارية. ولعل أهم مدارسها مدرسة محمود العركي في النيل الابيض.

من هذا السرد يتبين : أولا أن البذرة الأولى للمدارس قد وضعت في الشمال حيث المجتمع المستقر، وأن هذه البذرة كانت متأثرة بمصر بحكم أن المؤسس الاول كان قد تلقى تعليمه بها. ويتضح ثانيا أن اتساع المدارس قد اتخذ وجهة جنوبية مع النيل في خط مع المجتمع المستقر، وقد ازداد وهجها كلما اقترب الى مركزي مسيخة العبدلاب في قرّي والحلفانية.

اما مدارس سنار فلم يكن لها ذلك القدر من الشهرة والوهج، وربما كان ذلك لأن نفوذ الطرق الطاغي كان يحد من نفوذها.

ويتضح ثالثا أن المعلم كان يقوم بدوره تطوعا لخدمة الدين على أمل الثواب، وأن المجتمع كان يقوم بالانفاق على المعلمين والطلبة خدمة للدين أيضا. ويتضح رابعا أن هذه المدارس لم تكن مرابط معزولة عن المجتمع وما يجري فيه، وانما كانت مجتمعات تؤثر وتتأثر، وهكذا نجد اقبالها نحو الفتيا وأمور الحكم كلما اقتربت من مراكز الحكم، وهكذا نجد علاقاتها مع حركة التصوف قبولا أحياناً، ورفضاً وإنكاراً أحيانا، ومحاولة للتوفيق أحيانا.

غير ان قوة الحركة الصوفية بدأت تؤثر في وضع هذه المدارس وتحد من وهجها، ولذلك نلحظ أن نفوذ الصوفية ومراكزهم بدأ يتعاظم

منذ منتصف عهد الفونج بينما اخذ نفوذ العلماء ومدارسهم في الهبوط. فالعالم يحترم ويوقر لعلمه وكفى، والصوفي يحترم ويوقر مثل العالم لتدينه، لكن القوم يخشون جانبه لأنهم يرون له القدرة على الايذاء والنفع ببركته. ومثل هذه النظرة يستوي فيها العامة والحكام، فهو فوق الجميع. لذلك كان الحكام يتقربون الى الصوفية بالهدايا ويقبلون شفاعتهم. ان الصوفي كان يتمتع بقوة هائلة في المجتمع، وقد ازدادت هذه نتيجة للضعف السياسي. وقد أقبل العلماء ينخرطون في سلك الطرق بعد ان كان بعضهم يترفع أو يعترض؛ اما انسياقا وراء العقيدة واما طلبا للوضع الرفيع. ثم ان التصوف قرّب باب الوصول، يلحقه الطالب عن يسر وسهولة، فلماذا اذا العلم وسهره ومشاقه، وهو في النهاية لا يعطي بقدر ما يعطي التصوف. ومدرسة التصوف واسعة الرحاب، تقبل الكل وتتعهد الجميع، ويصعد فيها الناس المدارج بالفتح الرباني، أو بالمجاهدة النفسية، وفي كلا الأمرين يستوي العالم والجاهل. أما مدرسة العلم فللخاصة، ولا ينال المدارج الا من يواصلون النشاط بالليل والنهار ويجهدون الذهن والنفس. وتأثير العالم وقف على أمثاله من العلماء والقراء لأنهم يفهمونه، لذلك لم يكن العالم جماهيريا، أما الصوفي فتأثيره على الجميع، وقد كانت الصفة الجماهيرية حقيقية وأصيلة فيه.

ثقافة علماء السودان واتجاهاتهم :

لقد دان أغلب السودانيين للمذهب المالكي، والقليل منهم اتبع المذهب الشافعي، وكان أغلب هؤلاء في بربر وسواكن وأريجي. ولم يكن للمذهب الحنبلي أتباع. وكذلك الحال بالمذهب الحنفي، الا أن هذا المذهب قد جاء مع الفتح المصري وأضحى اساس العمل في محاكم السودان، وان لم يكن له أتباع حقيقة.

وقد كرست مدارس السودان جهدها لتدريس علوم اللغة العربية كالنحو والصرف، وعلوم القرآن كالتفسير والتجويد، والفقه المالكي والتوحيد. وقد أدخل محمد بن قرم تدريس الفقه الشافعي في بربر، وأدخل الشيخ صغيرون تدريس علم التصوف وصار من بعده علما معتمدا يدرس في المدارس. وفي الفقه المالكي كانوا يدرسون رسالة ابن ابي زيد القيرواني ومختصر خليل بن اسحق، وكانوا في العقيدة يدرسون مقدمة السنوسية. وعموما جمعت هذه المدارس بين اللغة والفقه والتوحيد والتصوف. وفي كتاب الطبقات نقف على اشارات تشير الى هذا المعنى. فابراهيم البولاد جاء من مصر الى بلاد الشايقية وعلم خليلا والرسالة، والتلمساني المغربي أدخل محمد ود عيسى سوار الذهب في التصوف وعلمه علم الكلام وعلوم القرآن، والشيخ محمد بن قرم قدم الى بربر ودرس المذهب الشافعي، ومحمود العركي جاء من مصر وعلم التوحيد والنحو والرسالة.

وكان التعليم في مجمله تقليديا ينزع الى الحفظ والى الاتباع أكثر من الابتداع. وكان على الطالب اذا ما أكمل تعليمه اما أن يتجه نحو الحياة العامة فيندمج فيها، مزارعا أو تاجرا أو نحوهما، وأما أن يتجه الى عمل يناسب تأهيله معلما للقرآن أو أستاذا في مدرسة، أو قاضيا أو مفتيا، أو مكتسبا من التعاويذ والطلاسم.

وكانت الكتب المتداولة بين علماء السودان قليلة، لبعد السودان عن مراكز التأليف وارتفاع كلفتها على علماء السودان، فضعفت ثقافتهم العامة، ولم يكن لهم اقبال على التأليف، وقد أورد الطبقات أغلب ما ألفوا، ولا يزيد ذلك على قدر يسير. وعموماً كان العالم السوداني معلماً وقارئاً ولم يكن مؤلفاً. وعلى ما يبدو فان أكثر ما تطارح فيه علماء السودان كان حول البن والتنباك، اذ ذهب البعض إلى تحريم هذا أو ذاك، بينما ذهب آخرون الى أنه حلال. والصراع بين العلماء

والمتصوفة لم يكن قوياً على نحو ما كان مع غيرهم لأن العلماء انفسهم كانوا ينخرطون في الطرق ويصيرون منهم، ولأن التصوف السوداني لم يعرف المغالاة. ومع ذلك فان الطبقات يروي ما كان بين القاضي دشين وبين محمد الهميم عندما تزوج الأخير أكثر من أربعة وجمع بين الأختين، وقد فسخ القاضي ما أتاه وانتصر للشرع، غير أن العامة انتصروا للهميم فيما تصوروا، اذ جعلوا جلد القاضي يفسخ بدعاء الهميم. ومظهر آخر للصراع هو ما يبينه موقف عبد الله العركي، اذ ترفع بعلمه عن الانخراط في سلك البهاري، وان كان قد غير رأيه فيما بعد. وبعض العلماء كانوا ينكرون ما عليه بعض الصوفية كما فعل حمد المجذوب عندما أنكر بعض أعمال القادرية وتحول عنهم الى الشاذلية، ومثلما فعل فرح ود تكتوك وحمد ولد أم مريوم.

الوضع الجديد للعلماء :

وبمجيء الحكم المصري بدأ الوضع الاجتماعي للعلماء يتغير، فقد صحب جيش اسماعيل الغازي ثلاثة من القضاة كانوا في خدمة الجيش، كان أحدهم مالكيا، والآخر شافعيا والثالث حنفيا. وقد قدر للقاضي المالكي أن يلعب دورا بارزا في تاريخ العلم في السودان.

كان القاضي أحمد السلاوي مالكي المذهب مثل أغلب السودانيين، ويبدو أن الغيرة المذهبية واندماجه في المجتمع السوداني بالمصاهرة والصداقة دفعته الى الحماس في خدمة علماء السودان. فقد شجع مدارس السودان وخلاويه، وأجرى عليها الجرايات، وارتبط ببعض العلماء بحبل الود والصداقة، وكان هو الذي فتح الباب أمام خريجي مدارس السودان للالتحاق بالقضاء وبوظائف الدولة عموما، وقد كان ذلك فتحا مهما.

وقد تعهد بعض العلماء بالتشجيع على الكتابة. فهو الذي كان وراء

تأليف ملوك سنار، اذ شجع أحمد أبو علي كاتب الشونة على تأليفه، ثم دفعه الى الزبير ود ضوه وابراهيم عبد الدافع والامين الضرير فنظر كل منهم فيه وأدخل فيه ما أدخل. وقد دفع ابراهيم عبد الدافع فجعل من ذكرهم ود ضيف الله في طبقاته ومن جاؤا بعده في أرجوزة، ثم تولى هو شرح الارجوزة. وهكذا عرض السلاوي طبقات أولياء السودان بعيدا عن مبالغات وشطحات الطبقات.

لقد قام السلاوي بدور مهم عندما فتح لعلماء السودان العمل في مجال دولاب الحكومة، غير أن ذلك ربط هؤلاء العلماء بنظام الحكم، وجعل اعتمادهم على ما يتلقونه من المرتبات، مما أفقدهم الحرية التي كانوا يتمتعون بها، وأضر بمكانتهم الاجتماعية. ولأول مرة أضحى العلم للتكسب بينما كان سابقا طهرا على وجه الله. وهذا بدوره قد وتّر العلاقة بين العلماء وبين رجال الصوفية، لأن هؤلاء أنكروا على العلماء جريهم وراء الوظائف، واعتمادهم عليها، وبعضهم حرّم ما يأخذون؛ لأن أموال الدولة تجمع ظلما وقسرا. وقد جاء هذا الاحتجاج قويا فيما دفع به المهدي هجوم العلماء عليه.

ولما جاءت المهدية انقسم العلماء، طائفة منهم لحقت بالمهدي، وطائفة بقيت مع الحكومة. وقد تصارعت الطائفتان دفاعا عن المهدية ومعارضة لها. وقد سمى المهدي معارضيه علماء السوء ومقلدة العلماء وحمل عليهم بغير هوادة في رسائله ومجالسه، وألقى عليهم تبعة ما لحق بالدين، واتهمهم بأنهم يعرفون حقيقته ولكنهم يقون مع الحكومة بغرض التكسب.

وفي دولة المهدية تولى العلماء مناصب القضاء، وبعضهم عمل بالتصنيف والتأليف، والقليل منهم كان يلقي دروسا في الدين في مسجد المهدي. غير ان وضعهم عموما لم يكن مريحا، اذ ألغى المهدي المذاهب

ومنع تداول الكتب التي نشأوا عليها. ولما جاء الخليفة عبد الله زاد التوجس من العلماء فازداد حالهم سوءا.

ولما جاء العهد الثنائي عادت خلاوي القرآن وعادت مدارس العلم، وقد كونت لجنة من العلماء لمقاومة الاسلام الصوفي وتشجيع الاسلام السني فيما قالوا ولتنتصح بها الحكومة في أمور الاسلام. غير أن اللجنة لم توفق كثيرا، لأن الجماهير ظلت مخلصة للطرق، ولم تكن لتعطي للجنة الحكومية الا قدرا ضئيلا من الثقة. وفي النهاية تبين ان أغلب علماء اللجنة كانوا من احدى هذه الطرق وهي التجانية.

وقد عقدت مجالس الدرس في المنازل وأقبل عليها الطلاب، ولما كان عام ١٩١٢ أبطل السيد أبو القاسم هاشم الذي خلف الشيخ محمد البدوي في رئاسة لجنة العلماء هذه المجالس وجعل الدراسة في الجامع، وهكذا جاء مولد المعهد العلمي، والذي أعطى، على ضعفه، بسخاء وخرّج أعدادا من العلماء لحقوا بمجالات للخدمة كثيرة : قضاء، ومعلمين، وأئمة، وكتّابا، وصحفيين، وشعراء، وموظفين.

وفي هذا العهد والعهد الوطني ازداد عدد العلماء وازداد اقبالهم على وظائف الدولة، وازدادت حركة الارشاد، ثم جاءت صحوة اسلامية جعلت اقبال الشباب المتعلم على الاسلام ظاهرة من أقوى ظواهر حياتنا الحاضرة.

خاتمة :

لقد جلونا فيما تقدم صورة العالم في السودان مميزاً عن الفكي معلم القرآن والصوفي. ثم تعرضنا الى تاريخ مدارس العلم وبيّنا كيف نمت هذه المدارس وتطورت. وقد حاولنا أن نبين أن العلاقة بين العالم والصوفي ومعلم القرآن كانت وثيقة برغم التخصص في المجال والاتجاه، لأن مجالاتهم كانت متداخلة، ولأنهم جميعا كانوا يلتقون في رحاب

التصوف الوارف، الأمر الذي حال دون الصراع بين المتصوفة والعلماء على النحو الذي كان في بلاد اخرى، ومهد لروح السماحة الدينية التي ينعم بها السودان. ثم بينا تطور العالم، من عالم يتطوع بعلمه خادما للعلم وينصهر في مجتمعه مزارعا وتاجرا، الى عالم يعمل في دولاب الحكومة بأجر ويؤدي عمله الديني بميقات. ثم بينا ما كان من أمر العلماء في المهدية وانقسامهم بين مؤيد لها ومعارض، ثم ما كان من حالهم، ثم انتقلنا الى العهد الثنائي وبينّا ما كان من أمر العلماء فيه. وهكذا يتبين ان للعالم السوداني تاريخا وأن له مواقف وقضايا يستحق ان نقف عندها بالدراسة والتأمل.

ان الدور الأساسي للعالم هو خدمة العلم بالدراسة والبحث، ولهذا كان اكبر ما يتشرف به أن يسمي نفسه خادم العلم الشريف. غير أننا لاحظنا أن حظ العالم السوداني من الثقافة كان ضعيفا لقلّة الكتب المتداولة. ويمكن أن نضيف الى ذلك ضعفا آخر هو اقتصار مدارسهم على العلوم الدينية النقلية. وكانت حركة التأليف ضعيفة، وبالتالي فان اسهامهم في مجال البحث كان قليلا. وبنفس القدر كان دورهم التبشيري ضعيفا لأن دورهم يأتي بعد الاسلام والوصول الى قدر من الوعي، ولهذا كان الاسهام التبشيري الذي يتجه اليه الاسلام على الدوام من نصيب معلم القرآن والصوفي، بل والتجار.

وقد جاءت الخدمة الجوهرية للعلماء في مجال التدريس ونشر العلم بين قطاع من الناس كان يتوسع على الدوام ولولا جهود مدارس العلم لطوى ظلام الجهل المسلمين، وقضى على الاسلام كما طوى المسيحية من قبل. وبفضل العلماء تقدم الوعي الديني وارتفعت مدارك الناس الدينية وصلح اسلامهم. ومن ذلك ما يرويه الطبقات عن محمود العركي في النيل الابيض اذ أنه علمهم عدة الطلاق وأمورا أخرى في الدين وافتتح فيها عددا من خلاوى القرآن. وقد حدّ العلماء من تغول الصوفية

وشططهم برفع الادراك الديني عموما، وبالتصدي للجموح على نحو ما فعل القاضي دشين وحمد المجذوب وغيرهما. وقد كان ذلك في ذاته انجازا عظيما.

وكان العلماء على الدوام في خدمة المجتمع، تولى بعضهم الخدمة المحلية مؤذناً، واماما، ومرشداً، ومعلماً للقرآن، وتولى بعضهم الفتيا ليبين ما يشكل على الناس، وتولى بعضهم القضاء ليفصل بين الناس على مقتضى الشرع. وقد جعل الفونج قضاءهم على وجهين، وجه يقوم على العرف ويختص به كبار القوم ممن هم على دراية بالعرف، ووجه يقوم على الشرع ويختص به العلماء. وبين أيدينا الآن كثير مما قضت به محاكم الشرع.

وكان رجال الدين يلعبون دورا مهما في بلاط السلاطين والحكام عموما لانهم كانوا يقدمون المشورة فيستنير بهم الحاكم ويتولون وظائف مهمة في العاصمة كالامامة والخطابة. وحسبما يتضح من الوثائق التي بين أيدينا فانهم كانوا يأتون بعد حكام الولايات وقادة ألوية الجيش في ترتيب البلاط، غير أن نفوذهم الروحي كان في الحقيقة أقوى من ذلك، ويكفي أن مما أخذ على السلطان بادي بن نول، واستغلته المعارضة، انه قتل عبد اللطيف بن الخطيب بن عمار، وهو من علماء سنار الأجلاء. وقد احتل العلماء مركزا مهما في بلاط الفور، فتولوا الوزارة والقضاء، وأقطع لهم السلطان الحواكير، وقد خلا الجو لهم خالصا لان الحركة الصوفية في دارفور كانت ضعيفة بعكس الحال عند الفونج. وكانت خدمة العلماء للسلطنات الاسلامية جليلة، فهم الذين تولوا قضاءها، وكتبوا محرراتها وعاونوا في تنظيمها. وقد جعلوا تصرفاتهم الديوانية على مستوى نظم الديوان الاسلامي ورفعوا بذلك مستوى الاداء الاداري.

وعموما فإن العلماء قد وطدوا دعائم الاسلام قوية وثابتة في السودان

بفضل مدارسهم وارشادهم، وعن طريق الخدمات الدينية التي ‌ؠ
يقدمونها للمجتمع، وقد وطدوا أركان السلطنات الاسلامية بما قد
لها من خدمات ديوانية. اما في مجال التبشير للاسلام في المنا
الوثنية فقد كان اسهامهم أقل من اسهام الصوفية ومعلمي القرآن

عاصمة السودان تاريخيا

تتكون عاصمة السودان من ثلاث مدن هي الخرطوم والخرطوم بحري وام درمان. وكل مدينة من هذه المدن الثلاث قامت في ظروف تختلف عن ظروف المدينتين الاخريين ونمت في ظروف مغايرة. الا أن ظروفا اخرى ايضا كانت تشد هذه المدن الى بعضها، لتواجه مصيرا واحدا وتخلق روابط موحدة.

المدينة الاولى، ولعلها أهمها الآن، هي مدينة الخرطوم، وقد ظهرت هذه المدينة الى الوجود بعد الفتح المصري بسنوات قليلة واتخذت مكانها بعد ان ولدت كقاعدة عسكرية صغيرة لتكون عوضا عن عواصم السودان السابقة : سنار والحلفاية وفيما بعد الفاشر، عاصمة تتوسط اقاليم السودان الشاسعة وتربطها اداريا وتجاريا وعسكريا، وليست مثل سنار التي كانت تحكم مملكة الفونج ذات المساحة المحدودة، أو الحلفاية التي كانت تحكم مشيخة العبدلاب أو الفاشر التي كانت تحكم دار فور. والاخيرة كانت بغير شك اقوى نفوذا نظرا الى ان حكم سلاطين الفور كان حكما مركزيا، وكانت سلطة السلطان مهيمنة على كل شيء وتمتد يده الى كل صقع، في حين ان سلطة سنار والحلفاية كانت محدودة لأن شيوخ القبائل والمناطق كانوا يتولون أمورهم الخاصة.

اذن مدينة الخرطوم مدينة جديدة في مفهومها وفي دورها الذي

اريد لها. وهي جديدة ايضا لأن الاعتبارات العمرانية التي وضعت كانت تختلف عن اعتبارات مدن السودان التقليدية، فهي قد خططت وشيدت على النمط الذي كان سائدا في بلاد البحر الأبيض المتوسط حسبما استوحاه المصريون. ولعل السوداني كان يلاحظ هذا الفرق عندما ينتقل من مدينة تقليدية مثل الفاشر وبربر وسنار الى هذه المدينة الجديدة. ولعلنا نتذكر هنا مدينة سواكن التي قامت على نمط مدن البحر الاحمر عمرانيا وكانت بعيدة كل البعد عن مدن شرق السودان التقليدية، ولعل هذا هو الذي اسرع بخرابها عندما انتقل النشاط التجاري منها الى بورتسودان.

والمسئول عن نشأة الخرطوم وتخطيطها وعمرانها ثلاثة من حكام الترك هم عثمان جركس البرنجي الذي اختار الموقع وبدأ فيه اساس العمران، وعبد اللطيف باشا الذي شيد معظم الدور الحكومية، وخورشيد باشا الذي قام بالدور العمراني الاكبر في المدينة.

كانت هذه المدينة تمتد شرقا وغربا على ضفاف النيل الازرق — ما بين حدائق الحيوان وبين وزارة الصحة حاليا. والمنطقة التي تقع غرب هذه المنطقة التي حددناها كانت عبارة عن حدائق وبساتين وسواقٍ. وكان الفيضان يغطي اجزاء كبيرة من هذه المنطقة والى الجنوب منها، فاذا انحسر الفيضان قامت الاحراش. ولعل غابة الخرطوم الحالية بقية من بقايا تلك الاحراش. والمنطقة التي تقع شرق المدينة كانت ايضا عبارة عن حدائق وبساتين وكان العمران البشري هنا اكثف مما كان بجبهة الغرب، وكان اغلب السكان من المحس الذين وفدوا من جزيرة توتي والمناطق المحيطة بالخرطوم.

وحسب التخطيط الذي وضع استأثرت الدواوين الحكومية، مثل ما هي الحال الآن، بالمنطقة الواقعة على النيل. وقد توسط سراي الحكمدار هذه الدور، وكان هذا السراي هو مسكن الحكمدار. وفي مكانه شيد

قصر الحاكم العام والذي اضحى الآن القصر الجمهوري أو قصر الشعب. والى الغرب من السراي كان قصر الحكومة، وهو مقر عمل الحكمدار ومساعديه وتقع الدواوين الأخرى حول القصرين شرقا وغربا وجنوبا. ثم كان هناك الحي السكني الرئيسي الذي خصص للاثرياء وهو حي المسجد، ويرجع الفضل في تطوير هذا الحي الى خورشيد باشا. ثم هناك احياء شعبية بشرق هذا الحي وجنوبه.

وعند بناء الخرطوم ظهرت الحاجة الى الحرفيين من البنائين والنجارين والحدادين ومن اليهم، وهؤلاء قد استجلبوا من مصر لأن هذا النوع الجيد من البناء لم يكن معروفا في السودان. ان توفير الفنيين كان هو أول ما واجه بناة المدينة. ثم واجههم أمر آخر وهو توفير مواد البناء، وقد افادتنا اخبار هذه الفترة بما صنع خورشيد، فهو قد أعان بمواد البناء وشجع، وامر ثالث شغل المسئولين، وهو ضبط الفيضانات والسيول حتى لا تقضي على المدينة. وبدار الوثائق وثيقة طريفة تبين مقدار ما انشغل به المسئولون من طائلة السيول والفيضانات حتى انهم اتجهوا في وقت من الأوقات الى نقل المدينة الى جزيرة توتي.

ولعله قد تبين لك مما سبق ان بعض مشاكل مدينة الخرطوم الحالية ليست مستحدثة، بل هي مشاكل عريقة قديمة، وهي من قبيل ما تواجهه كل المدن الحديثة : مقابلة التوسع السكاني ببناء المنازل وتوفيرها وما يتطلبه ذلك من مواد البناء وتخطيط المواقع واعداد الخرط ومحاولة رفع مستوى العمران بتشجيع المقتدرين على بناء دور جميلة وتحسين مستوى الاحياء الكبرى وتخطيط مصارف المياه، وهو جهد قام به خورشيد فيما قلناه.

اما سكان الخرطوم فكانوا خليطا من السودانيين والاجانب، وقد قدر عدد السكان في ١٨٩٦ بربع مليون نسمة، وكان الخمس من هؤلاء سودانيين، اما الآخرون فكانوا اجانب من مصر واقطار البحر

الأبيض المتوسط. والقليل كان من بلاد أوروبا الوسطى والشمالية. ولعله يتبين لك من هذا أن هذه المدينة كانت مدينة اجانب من التجار والحكام وان حظ أهل البلاد كان هامشيا.

أما المدينة الثانية فهي ام درمان والتي نشأت في ظروف تختلف عن ظروف نشأة الخرطوم.

فالامام المهدي بعد أن احتل الخرطوم ذهب الى منطقة أم درمان واختارها لتكون دارا للهجرة، أي انه لم يشأ أن يتخذ من قصبة الترك عاصمة له، ولم يشأ أن يشيد عاصمة جديدة، وانما اتخذ مركزا للهجرة تتجمع فيه الجيوش لتتجه منه الى الشمال لفتح مصر. هذا كان غرض المهدي، ولكن الظروف التاريخية افضت الى قيام مدينة جديدة صارت عاصمة دولة المهدية.

وقد قامت هذه المدينة وفق تنظيم عمراني يختلف عن تنظيم الخرطوم، لأنه قام على الاسس الاسلامية لتخطيط المدن. ففي وَسط هذه المدينة الشاسعة نجد مرافق الدولة، وقد سوّر هذا القطاع لحمايته من اي خطر، وهذا يذكرنا ببغداد المسورة. ونقطة البدء في القطاع المسور هو منزل الامام المهدي، وحسب الاعتبارات الاسلامية يقع المسجد قرب هذا المنزل. وتقع قربه ايضا بيوت الخلفاء وكبار الأمراء والاعيان والقضاة — أي كل من يشغل دورا مهما في دولاب النظام. ثم تأتي المرافق مثل بيت المال وبيت الامانة والملازمين.

اذن المنطقة التي تمثل السلطة هي المنطقة المسورة التي تتوسط المدينة الكبرى وفي طرفها الغربي نجد المسجد مفتوحا ليدخل من شاء ويخرج، ثم هناك ابواب السور التي توصل بين المدينة المسورة وقطاعات المدينة الاخرى، ويبقى من هذه الابواب الآن بوابة عبد القيوم.

اما الاحياء خارج المنطقة المسورة فقد خططت على اساس سياسي

بحت، وفق ولاءات السكان نحو النظام، فقد اسكنوا القبائل الموالية بالقرب من المنطقة المسورة لتكون سياجا منيعا حولها اذا دعت الدواعي. اما الذين حولهم شك أو لم يكن ولاؤهم صلبا فقد خصصت لهم اماكن بعيدة. والقبائل البدوية عموما جعلوا لها اطراف المدينة.

وكانت مدينة ام درمان مدينة طويلة تمتد غرب النيل جنوبا وشمالا، الا انها بعد سقوط دولة المهدية وحلول العهد الثنائي انحسرت وضمرت نتيجة لعودة القبائل الى دورها وعودة الخرطوم لتكون مقرا للحكم والنشاط العمراني. وقد ظن أن مواطني ام درمان سينتقلون الى مدينة الخرطوم تبعا لانتقال السلطة والنشاط، ولكن الذين خططوا للخرطوم لم يضعوا في اعتبارهم مكانا لهؤلاء، لأن التخطيط سار على اساس اسكان الاوروبيين والحكام ومن اليهم واولئك السودانيين الذين يقومون بخدمتهم. ولذلك ظلت ام درمان عاصمة الوطنيين وبقيت مدينة نشطة رغم الهبوط الواضح في عدد السكان.

والمدينة الثالثة هي الخرطوم بحري، وهذه جاءت مع العهد الثنائي. وكان عمرانها القديم في ثلاث مناطق : قصر راسخ في مواجهة سراي الحكمدار ــ القصر الجمهوري حاليا ــ وقد شيده احد حكام الترك، واسمه راسخ، لانه لم يكن مرتاحاً من حياة الخرطوم ومجتمعها، ثم هناك حلة حمد ود ام مريوم. ولم يكن هناك وصل مباشر يربط بين هاتين المنطقتين. والى الشمال مدينة الحلفاية والتي نشأت في أواخر عهد العبدلاب ثم نهضت على يد الترك واحلافهم الشايقية.

وعندما جاء الحكم الثنائي وانتهى خط السكة الحديد الى الضفة اليمنى من النيل الازرق بدأت قصة مدينة الخرطوم بحري. فها هنا اصبحت المحطة الرئيسية للسكة الحديد والبواخر والامدادات وقد دعت الدواعي للاسكان والتعمير. لقد اتجه تطور المدينة نحو توفير ما يتطلبه

هذا العامل الجديد، ونحو الربط بين مراكز العمران القديمة والوصل بينها وبين الخرطوم وام درمان عن طريق المعادي اولا ثم عن طريق الكباري. وفي آخر الأمر اضحت هذه المدينة اكبر مركز صناعي.

بعد موقعة كرري جاء الانجليز ليعمروا مدينة الخرطوم وليتخذوها عاصمة كما كانت في عهد الترك، والرجل المسئول عن هذه الفكرة والتخطيط لها هو كتشنر باشا الذي قاد حملة الفتح، وقد تمثل في ذهنه العلم البريطاني فيما يقال فشق الشوارع الرئيسية حسب خطوط هذا العلم وأدى ذلك الى مقاطع المدينة الرئيسية. على أننا نعتبر أن التخطيط قد تم بمقتضى الأهداف العسكرية، لأن القوم كانوا يتصورون ثورات قادمة واضطرابات، ولهذا جاء التخطيط بحيث يسهل التحكم على المدينة في أوقات الشدة، ان هناك شوارع رئيسية تمتد شرقا وغربا واخرى شمالا وجنوبا، وهناك شوارع صغيرة ضيقة واخرى متناقضة، وحيث تلتقي هذه الشوارع انشأوا الصواني، ومن الواضح ان من يجلس على صينية ومعه البندقية يستطيع ان يسيطر على عدد من الشوارع، فالفكرة في التخطيط من الجانب العسكري واضحة جدا. ولما كانت هذه الشوارع واسعة ومستقيمة فانها لم تشكل عقبة مستعصية عندما جاءت السيارات. ومع ذلك ادخلت بعض التعديلات وفق مشاكل السير.

ومع تخطيط الشوارع جاء تشجير الشوارع والرصف والانارة وهي مشاكل نشأت مع المدينة وتطورت معها، وهي مما يواجه مخططي اليوم.

ومثلما فعل الاتراك من قبل شيد الانجليز الدواوين الحكومية على النيل شرقا وغربا، والمنطقة التي تقع جنوب هذه المنطقة خصصت للنشاط التجاري وما خلفها خصص لسكنى الوطنيين. والاحياء الشرقية خصصت لسكنى الاوروبيين من رجال الدولة ورجال الاعمال. كما

ترى فان حظ السودانيين من هذه المدينة لم يكن الا قليلا. وكان من المقدر ان يسكن الحرفيون الطرف الجنوبي وراء الحي التجاري، وكان هذا هو الحال. وقد امتد خط السكة الحديد من النيل الازرق الى النيل الابيض في شكل دائري، والواقع ان هذا الخط كان يمثل نهاية المدينة، ولكن كان لا بد من التخطيط لهم خارج نطاق السكة الحديد. وهكذا جاءت الامتدادات الجنوبية : السجانة، الحلة الجديدة، الديوم، وهي امتدادات تمتد الى اليوم بشكل مخيف في كل الاتجاهات وتخلق لادارة المدينة مشاكل لا حصر لها.

هذه المدن الثلاث نشأت كما قلنا لاسباب مختلفة ودواع متباينة وتطورت بشكل متباين، ولكن كانت هنالك قوة جذب تجمع بينها على الدوام وتجرها لان تكون مدينة واحدة. ففي مبدأ الأمر كان العمل معظمه في مدينة الخرطوم، ولذلك كان كثير من الذين يسكنون ام درمان والخرطوم بحري ينتقلون الى الخرطوم عن طريق المعادي، بحكم قلة المساكن في الخرطوم وبحكم ولاءاتهم المكانية. وفي عام ١٩١٠ تم بناء كبري النيل الازرق، وبذلك تيسر للذين يسكنون الخرطوم بحري ان يأتوا الى الخرطوم بطريقة ميسرة. وهذا ادى الى هجرة واسعة من ام درمان الى الخرطوم بحري، ولذلك هبط سكان ام درمان بشكل ملحوظ بينما ارتفع سكان الخرطوم بحري. وفي ١٩٢٨ قام كبري النيل الابيض وربط الخرطوم بام درمان، وبالتالي كانت الهجرة من الخرطوم بحري الى ام درمان وارتفاع السكان هنا وانخفاضه هناك وكل ذلك يؤدي الى هبوط وصعود في قيمة الاراضي وايجارات البيوت.

وبعد الكباري جاءت تجربة جديدة، خط الترام والمواصلات[1] الاخرى، وهذا مما سهل الانتقال من مدينة الى اخرى وجعل هذه المدن مرتبطة باوثق مما كانت.

بيد أن ذلك وضع المسئولين في مواجهة مشاكل الحركة وتنظيمها، وهي امور تشغل الناس الى هذا اليوم.

وكما قلنا سابقا فان مدينة الخرطوم خططت لكي تستوعب الاوروبيين والاداريين ولكن وفدت جماعات كثيرة من السودانيين واستقروا بها. وهؤلاء كانوا يزدادون على الدوام حتى اصبحوا الغالبية العظمى وبيدهم مقادير المدينة. وعندما حل الاستقلال لم تكن الخرطوم مدينة الاجانب، والمدينة المحرمة على اهل البلاد مثل مدن اخرى في افريقيا، ولكن كانت مدينة بيد الوطنيين، الا ان ذلك كان امرا عاديا. اما المال والتجارة والسلطة فكانت في يد الاجنبي. وقد تضايق الشاعر التجاني يوسف بشير في قصيدة مشهورة من سيطرة الأجانب على تجارة السودان وعلى احياء الخرطوم الراقية.

ما تواجهه المدينة الآن من المشاكل ليس اذا امرا جديدا، ولكن جذورها ترجع الى الظروف التي نشأت فيها اطراف العاصمة الثلاثة، وبعضها مشاكل عمرانية نشأت مع نشأة العاصمة وتطورت معها وبعضها جاء نتيجة لما استحدث في ادارة المدن وتطور خدماتها ومتطلبات الحياة الحديثة كالطرق المرصوفة وخدمات الماء والانارة والساحات الشعبية وما الى ذلك. الا ان المعضلة الكبرى هي هذا الطوفان من الوافدين، والذين يتطلب حضورهم مزيدا من المباني ومزيدا من فرص العمل، ومزيدا في كل شيء، وهذا يخرج عن طاقة المدينة وما تستطيع الدولة توفيره.

ثم إن الزيادة السنوية للسكان فيما مضى كانت قليلة بالنسبة الى سكان المدينة الاصليين، ولذلك كانت المدينة قادرة على ان تستوعب الوافد الجديد وان تؤقلمه بحيث يصير مع الوقت من سكان المدينة ويتخلق باخلاق اهلها. اما الآن فالوافدون بالآلاف، والمدينة غير مستطيعة على ان تستوعب وأن تؤثر حضاريا في هذا الطوفان الوافد وأن تشكله،

ولذلك كان الهبوط، أو النشاز الذي يلحظه سكان المدينة الاصليون ويستنكرونه، وطغيان الوافد بأخلاقه وسلوكه على كل شيء، وقد ظهر اثر ذلك في هبوط مستوى المدينة في مجالات العمران والخدمات وفي ظروف الأمن، واستفحال السكن العشوائي وظهور احياء كاملة بشكل فوضوي وعدم الانضباط في السلوك العام.

مفهوم الخلافة وولاية العهد في المهدية

مقدمة :

استعمل الانصار لفظ الخليفة للدلالة على من يشغلون اربعة مراكز هامة. اما المركز الاول فهو مركز المهدي نفسه. فالمهدي اعتبر نفسه خليفة الرسول واصدر التشريعات والاحكام بصفته هذه. والمركز الثاني هو مركز كبار اعوانه : الخليفة عبد الله الذي هو خليفة ابي بكر الصديق والخليفة علي الحلو الذي هو خليفة الفاروق عمر والخليفة محمد شريف والذي هو خليفة على الكرار، اي خلفاء الخلفاء الراشدين. وكان هؤلاء في الواقع يساعدون المهدي في الشئون العليا للدولة والدعوة معا. اما المركز الثالث فهو مركز صغار المساعدين ممن تولوا امور المهدية اما كقادة عسكريين او كاداريين للاقاليم في اوائل المهدية وهذا هو المركز الذي تطور الى امارة وعمالة فيما بعد. ويضاف الى هؤلاء فئات اخرى اطلق عليهم لقب الخليفة بصفة تشريفية بحتة كخليفة زيد وخليفه بلال وخليفة حسان بن ثابت. اما المركز الرابع فهو مركز خليفة المهدي الذي تولاه الخليفة عبد الله بعد وفاة المهدي.

والمهدية بهذا الوجه هي اول نظام اسلامي استعمل هذا اللفظ للدلالة على مراكز مختلفة ومتميزة في العهود الاسلامية السابقة كان لقب الخليفة خاصا برأس الدولة فقط. وفي التنظيمات الصوفية كان هذا

اللقب خاصا باولئك الذين يعاونون شيخ الطريقة في ارشاد المريدين والاشراف على شئونهم. اما في المهدية فان اللفظ قد استعمل ليدل على اكثر من منصب.

ان هذا البحث يعالج نقطة واحدة وهي علاقة المركز الثاني اي خلافة الخلفاء الكبار بالمركز الرابع اي خليفة المهدي، وبمعنى آخر : هل كان من المقرر ان يتحول من يشغل المركز الثاني لاحتلال المركز الرابع تلقائيا. هل المقصود ان يلي امر المهدية بعد المهدي خليفة الصديق اي الخليفة عبدالله كما ولي ابو بكر بعد الرسول وان يلي بعده خليفة الفاروق اي علي الحلو كما ولي عمر بعد ابي بكر الخ ؟ واذا لم يكن هذا هو المقصود بخلافة الخلفاء الراشدين فماذا كان المقصود بها ؟

والواقع ان الخليفة عبدالله قد ولي الخلافة بعد وفاة المهدي وهو نفس الشخص الذي ينبغي ان يؤول اليه الامر اذا كانت هذه الخلافة تعني ولاية العهد. ولكن بحثنا هذا لا يعالج هذا الامر من الناحية التاريخية وانما يعالجه على اعتبار ان الخلافة منصب من المناصب بصرف النظر عن الشخص الذي يشغله وبصرف النظر عن الشخص الذي شغل منصب خليفة المهدي.

كانت اول وظيفة في المهدية هي وظيفة نائب المهدي. لقد ظهرت هذه الوظيفة ايام ابا وكان الذي يتولاها يقوم بالاعمال المدنية والعسكرية معا. وقد ظهرت بعد حلول المهدي بقدير وظيفة الخليفة التي حلت محل نائب المهدي. وكان لفظ الخليفة يطلق على كل اعوان المهدي الذين يقومون بالادارة العسكرية والمدنية بصرف النظر عن مكانتهم والادوار التي يقومون بها. فاللفظ يطلق على الخلفاء الثلاثة الذين اشتهروا فيما بعد بهذه الصفة وعلى من تولوا القيادة الادارية والعسكرية من امثال النجومي ورحمة منوفل.

ثم جاء تحول كبير بعد واقعة الشلالي. فبعد هذه الواقعة اجرى المهدي اول تعديل في انظمة الدولة. وبمقتضى هذا التعديل اقتصر استعمال لفظ الخليفة على قادة الرايات عبدالله والحلو ومحمد شريف وابطل استعماله على غيرهم. وقد استعمل لفظ الامير بدل الخليفة بالنسبة الى القادة الصغار. ووظيفة الخليفة في النظام الجديد هو قيادة الراية فقط. وقد كان المهدي هو القائد الاعلى للجيش كما هو رأس التنظيم. ويليه في المكانة والقوة شقيقه محمد عبدالله الذي تولى القيادة العامة. وكان خلفاء الرايات مسئولين امامه.

وقد اشتهر من هذه الرايات ثلاث هي: الراية الزرقاء ويقودها الخليفة عبدالله والراية الخضراء ويقودها الخليفة علي الحلو والراية الحمراء ويقودها الخليفة شريف. وهناك راية بيضاء هي راية المهدي نفسه، ويقود هذه الراية محمد عبدالله وهي راية القيادة. وقد ادمجت قوات هذه الراية فيما بعد الى راية الخليفة شريف ولكن الراية نفسها بقيت الى نهاية المهدية. ويبدو انه كانت هناك راية اخرى هي راية الخليفة المنه بن اسماعيل وهي الراية الصفراء. وقد اضيفت قوات هذه الراية الى الراية الزرقاء بينما عرضت الراية نفسها على السنوسي. اذا فهناك راية القيادة العامة وهي الراية البيضاء التي رفعت في ابا والتي رفعها محمد عبدالله في معارك الشلالي والابيض. وهناك رايات عبدالله والحلو وشريف. ثم راية المنه التي كان يرفعها الى سقوط الابيض والتي طمسها النسيان بعد خلافه مع المهدي ومقتله.

ثم نأتي الى الدور الاخير وهو ظهور خلفاء الخلفاء الراشدين وهو معنى جديد اكتسبه خلفاء المهدي بعد التعديل الذي اجراه في تنظيم الدولة بعد سقوط الابيض.

وقبل ان نصف هذا التعديل ينبغي ان نتذكر ان محمد عبدالله كان قد قتل في الهجوم الاول على مدينة الابيض كما قتل كبار مستشاري

المهدي ممن طمستهم شهرة الخليفة عبدالله وخطر مركزه بعد اجراء هذا التعديل حتى عاد الناس لا يذكرونهم الا قليلا مع ان مركزهم في الواقع كان أعلى من مركز الخليفة عبدالله وبقية الخلفاء حتى هذه الواقعة. وقد حل الخليفة عبدالله في المنصب الثاني في التنظيم الجديد لان الجو قد خلا له بوفاة هؤلاء.

وفي التنظيم الجديد اقتصر لقب الامير على من يقوم بقيادة الجند بينما ظهر لقب جديد هو لقب العامل. وقد اطلق هذا اللقب على من يتولون الامور المدنية. وظهر ايضا منصب قاضي الاسلام وامين بيت المال كمناصب رئيسية منفصلة عن القيادة العسكرية بعد ان كانت وحدات ادارية صغيرة.

واقتصرت الرايات على اربع هي الراية الزرقاء والخضراء والحمراء والصفراء وقد اعطيت الاخيرة للخليفة السنوسي بعد ان كان من المفروض ان تكون للخليفة المنه. وقد ادى هذا الاجراء الى خروج المنه على المهدي ومقتله. اما الراية البيضاء فلم يعد يذكرها الناس لان قواتها قد اضيفت الى الراية الحمراء بينما صارت الراية نفسها للخليفة عبدالله بصفته القائد العام. وبينما كان القائد العام في التنظيم القديم رجلا غير خلفاء الرايات وله راية بيضاء هي راية القيادة اصبح القائد العام احد خلفاء الرايات وهو الخليفة عبدالله. وقد اطلق على هذا القائد امير جيش المهدية. فالخليفة عبدالله يتولى الخلافة بصفته قائد احدى الرايات وهو يتولى شئون الجيش كافة بصفته امير الجيش. فالراية الزرقاء هي راية فرقته والراية البيضاء هي راية امير الجيش.

وقد ارتفعت مكانة الخلفاء من حيث المراتب. فبعد ان كانوا مجرد خلفاء اصبحوا خلفاء للخلفاء الراشدين. وهذه الصفة ليست لها علاقة فعلية بطبيعة الاعمال التي كانوا يقومون بها وانما هي مسألة تتصل بمراتب المهدية.

فقد كان من الاعتقادات الشائعة ان المهدي المنتظر يعين لاتباعه المراتب وانه يجعل لكل تابع عملا يوازي هذه المرتبة. وقد اتبع المهدي هذه القاعدة وعمل على ان يكون في تنظيمه نظام المراتب. وقد نص المهدي على ان ادنى اتباعه له مرتبة عبد القادر الجيلاني وهي مرتبة القطبية. ولكنه حتى وضعه للتنظيم الجديد لم يخطط هذه المراتب بكيفية تفصيلية وانما اكتفى بوضع الحد الادنى لهذه المراتب. اما في التنظيم الجديد فقد وضع الحد الاعلى لهذه المراتب. فالمهدي الذي هو رأس الهرم هو خليفة رسول الله اي ان مرتبته تلي مرتبة الرسول. اما مرتبة الخلفاء فتلي مرتبة الخلفاء الراشدين. فمرتبة اولهم وهو عبدالله تأتي بعد مرتبة ابي بكر الصديق ومرتبة ثانيهم وهو الحلو تأتي بعد مرتبة عمر بن الخطاب وهكذا.

البحث :

لقد اوضحنا في مقدمة هذا البحث ان الخلافة في المهدية لها مدلولات كثيرة. وسيقتصر بحثنا في هذه الدراسة على مدلول واحد وهو الخلافة التي تولاها كبار اعوان المهدي عبدالله والحلو وشريف والسنوسي (؟). وسيدور بحثنا عن هذه الخلافة حول نقطة معينة وهي : هل كانت هذه الخلافة تعني ولاية العهد ؟ اي هل كانت تعني ان يلي هؤلاء امر المهدية بعد وفاة المهدي تلقائيا وبنفس الترتيب.

والواقع انه ليس من السهل ان نتصور هذه النقطة، وقد يتشكك بعض الناس في وجاهة السؤال نفسه. اذ من المعروف تاريخيا ان الخليفة عبدالله، وهو اول الخلفاء، قد ولي منصب خليفة المهدي بعد وفاة المهدي. ولكن النقطة التي يدور حولها هذا البحث هي هل تولى الخليفة منصب خليفة المهدي لكونه خليفة الصديق ام لاعتبارات تاريخية خفي على الناس تبينها لسبب من الاسباب ؟ وهل كان من المقرر

حقيقة ان يلي الامر بعده الحلو وذلك لكونه خليفة الفاروق ؟ وبمعنى آخر هل كانت ولاية العهد احدى صلاحيات الخلافة المشار اليها ؟

ولو اننا رجعنا الى كتب التاريخ والى الروايات التي يرويها الرواة لوجدنا ان الفكرة السائدة هي ان الخليفة عبدالله انما ولي امر المهدية بعد المهدي لأنه كان يشغل في حياته منصب خليفة ابي بكر الصديق. ويفهم من هذا ان الخلافة كانت تعني ان تكون ولاية الحكم بعد المهدي للخلفاء الذين عينهم المهدي في كراسي الخلفاء الراشدين وبنفس الترتيب الذي وضعه لهم.

والذين اعتبروا هذا الامر قضية مسلمة معذورون لان الخلافة وبالذات خلافة عبدالله قد اكتنفها في حياة المهدي مظاهر اوحت بهذه الصورة ثم تبعتها وقائع تاريخية عززتها وعمقت تصورها. فعبدالله هو نائب المهدي في كل امور الدولة. وكونه قام بهذه النيابة واعطي سلطات واسعة حتى عظم خطره كان ولا شك تركيزا لنظام الخلافة وتقوية له. وقد يؤخذ هذا على انه كان يهيئه بذلك لمنصب خليفة المهدي بعده. ثم جاءت بعد ذلك حوادث، اذ ان المهدي عندما اشتد به المرض اوكل اليه امامة الصلاة وذلك على نحو ما فعل الرسول بابي بكر قبيل وفاته. وقد اخذ الناس بهذه الواقعة وقالوا انه فعل ذلك ليؤكد حقه في الخلافة بعده. ثم ولي عبدالله الامر بعد المهدي واكتملت الصورة.

ولكننا لا نرى في هذه الوقائع ما يقوي القول بولاية العهد لان الوقائع التي اشرنا اليها ـــ ان صحت ـــ لا تعزز مركز عبدالله وحده وتؤكد رغبة المهدي في ان يكون له الامر. وهذا يختلف عن الوقائع المتصلة بالخلافة ككل. وفضلا عن هذا فان الخليفة عبدالله قد ولي الخلافة لظروف تاريخية مختلفة وبعد صراع بين الطوائف ولم تكن ولايته تطبيقا لقاعدة معترف بها. وقد صلى عبدالله بالانصار الفريضة

المشار اليها ولكننا لا نعلم ان كانت امامته لهم قد جاءت بناء على رغبة المهدي، واذا كانت بناء على هذه الرغبة فهل قصد المهدي من ورائها هذا المقصد. على ان المهدي قد اجاز لغيره بامامة الصلاة، كما ان الخليفة عبدالله بصفته نائب المهدي كان يجوز له ان يؤم الصلاة، قال المهدي بذلك او لم يقل، وليس في هذا امر جديد يوحي بقصد معين.

والواقع ان اهم مظهر يدل على ولاية العهد هو ان المهدي قد اعطى خلفاءه كراسي الخلفاء الراشدين وعينهم بترتيبهم ولقبهم بالقابهم. ولهذا ينبغي ان نتفرغ الى دراسة هذه النقطة.

نص المهدي في اكثر من مكان على ان الرسول قد عين خلفاءه في كراسي الخلفاء الراشدين ولعل اوضح النصوص واثبتها في هذا المعنى هو ما جاء في رسالة المهدي الى محمد المهدي السنوسي حيث يقول : ثم حصلت حضرة عظيمة عين فيها النبي (صلعم) خلفاء خلفائه من اصحابي فاجلس احد اصحابي على كرسي ابي بكر الصديق واحدهم على كرسي عمر واوقف كرسي عثمان وقال هذا الكرسي لابن السنوسي الى ان يأتيكم بقرب او طول واجلس احد اصحابي على كرسي علي رضوان الله عليهم اجمعين. ولا زالت روحانيتك تحضر معنا في بعض الحضرات مع اصحابي الذين هم خلفاء خلفاء رسول الله (صلعم). كذلك يشير المهدي في مواقف اخرى الى خلفائه فيلقبهم بلقب الخليفة المسنود الى الخلفاء الراشدين وان كانت العادة قد جرت على استعمال لفظ الخليفة وحده توخيا للاختصار. على اننا نلاحظ ان الخلافة بمعنى آخر كانت موجودة قبل ان يقع هذا التنصيب مما يعني ان هذا المشهد لا يقرر نظام الخلافة او يخلقه من عدم وانما يعطي صفة جديدة لنظام كان معروفا من قبل. كذلك نلاحظ ان الرسول — وهو الذي تولى من قبل تنصيب المهدي نفسه وتنصيب امين بيت

المال ــ هو الذي يتولى تنصيب خلفاء المهدي على كراسي الخلفاء الراشدين.

والمعنى الجديد الذي يقرره هذا المشهد لنظام الخلافة هو ان الخلفاء خلفاء لخلفاء الرسول. والمسند الذي يقوم عليه هذا المعنى هو ان الرسول اجلسهم في كراسي الخلفاء الراشدين او عينهم عليها، ولهذا كان من الطبيعي ان يكون فهمنا للمعنى الجديد مبنيا على مدى تفسيرنا لكلمة « الكرسي »، خاصة والمهدي لا يعين مدلول هذه الكلمة ولا يوضح ما يعنيه بها، فقد يكون المقصود بذلك ولاية العهد على نحو ما جرى للخلفاء الراشدين بعد وفاة الرسول، وقد يكون تقريرا لمكانة معينة في المجتمع المهدوي، وقد يكون اشارة لمنصب معين في الدولة، كما قد يكون حلقة من حلقات نظام المراتب العام.

على اننا قبل ان نربط صفة هذا الجلوس على الكرسي بولاية العهد ينبغي علينا ان نوضح اولا مدى ما اخذه المهدي من عهد الرسول والخلفاء الراشدين حتى نعرف مدى استعارته للنظام من ذلك العهد. وثانيا مدى مطابقة هذه الولاية للوقائع التاريخية. وغرضنا من هذا التوضيح هو ان نبين الى أي مدى يمكننا ان نقول ان المهدي قد اخذ نظام الخلافة سواء كان هذا النظام يعني الولاية او غيرها ــ عن عهد الرسول او الى اي مدى يمكننا ان نقول انه اخذه ــ اذا كان يعني الولاية ــ عن عهد الخلفاء الراشدين.

كان المهدي يحاول عن قصد ان يبني مجتمعا اسلاميا يأخذ نظمه وتقاليده عن عصر الرسول. وقد عبر المهدي عن هذا بقوله ان زمنه مندرج من زمن الرسول وانه يقتفي في اعماله اثر الرسول. وكان الغاؤه للمذاهب والطرق الصوفية والتفاسير والحواشي واعتماده على الكتاب والسنة فقط تطبيقا عمليا لهذه المحاولة. ولقد عني المهدي ان تكون سيرته ــ بقدر الامكان ــ مشابهة لسيرة الرسول فألغى اسمه المركب

ليواطئ اسمه اسم النبي، وقد هاجر من أبا الى قدير كما هاجر الرسول من مكة الى المدينة، وهو قد رجا من اصحابه ان يأخذ منه من له حق عليه قبل ان يأتي اجله على نحو ما فعل الرسول، ولما اراد ان يعين مكانه في عاصمة دولته ركب ناقة واطلقها وبنى بيته في المكان الذي بركت فيه، وذلك اسوة بما فعل النبي عندما دخل المدينة. ولما مات المهدي راعى اتباعه اسلوبه ذلك فدفنوه في الحجرة التي مات فيها كما دفن الرسول. والامثال كثيرة في هذا المعنى.

ولما كان المهدي يتوخى ان يكون اتباعه كاتباع الرسول ومجتمعه كمجتمعهم فانه اخذ عن مجتمع الرسول كثيرا من القيم والمثل وفرضها في مجتمعه، كالعدل والمساواة والشجاعة والاخاء والاخلاص، كما ألغى العوائد والالقاب التي لم تكن في عهد الرسول. وقد ساعده في هذا ان المجتمع السوداني وخاصة مجتمع كردفان الذي سكب فيه هذه القيم كان شبيها بالمجتمع الذي ظهر فيه الاسلام.

ولكن المهدي لا يأخذ هذه القيم ولا يحاكي السيرة النبوية عن عمى بل انه ليفعل ذلك عن فهم وادراك سليم لحالته وموقفه والاجراء الذي يناسبه. وآية ذلك ان الهجرة المشهورة من ابا لقدير لم تكن مجرد محاكاة لسيرة النبي وانما كانت هجرة اقتضتها ظروف خاصة اشار اليها المهدي في وقتها. والآية الثانية هي قضية الموازنة بين الدنيا والآخرة فقد وعد المهدي اصحابه في اول عهده بالدعوة بالعيش الرغد في الدنيا والسعادة في الآخرة، وهذا الوعد يجعل دعوته تقوم على بناء الدنيا والآخرة معا. ولكنه بعد ارتحاله لقدير عول على بناء الآخرة على حساب الدنيا فبعد بذلك عن القاعدة التي وضعها في اول امره ولم يعد اليها ابدا. ورغم استشهاده الكثير بالآيات والاحاديث فاننا نلاحظ انه لم يستشهد ولا مرة واحدة بالحديث الذي يقول : اعمل لدنياك كأنك تعيش ابدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا. ولا يرجع

السبب في هذا الى انه ينكر على الانسان حياة الدنيا والسعادة فيها او يجهل الحديث الذي اشرنا اليه والمدلول الذي يدل عليه وانما يرجع الى الحاجة المباشرة الداعية الى تفضيل الآخرة وتبخيس الدنيا. فقد قاسى الانصار منذ ان بدأوا هجرتهم عسرا شديدا في العيش وضيقا في الحياة وكانوا ابدا مشغولين بالحرب مقدمين الموت على الحياة والعسر على اليسر.

على ان الذي يهمنا من هذا الاقتباس هو الى أي مدى كانت اسس دولة المهدي مأخوذة عن عصر الرسول، وبمعنى آخر هل اخذ المهدي نظمه السياسية من ذلك العهد او عهد الخلفاء الراشدين ؟ هناك شواهد تدل على انه استعار بعض الاشياء كتسمية القواد وحكام الاقاليم بنفس الاصطلاحات التي عرفوا بها في عصر النبي والخلفاء، ولكن هذه الشواهد لا تمضي اكثر من بعض الاستعارات الشكلية. ويرجع السبب في هذا الى ان النظم الحكومية في ذلك الوقت كانت مبسطة. ولقد لجأ المهدي الى بعض النظم الحكومية التي طبقها المسلمون في العصور المتأخرة ليسد هذا الفراغ.

ومهما يكن مدى ما اخذه المهدي عن النبي وكيفية ذلك فاننا نعلم ان الرسول لم يكن له خلفاء في حياته، وانما كانت الخلافة من عمل المسلمين بعد وفاته، وهذه الحقيقة التاريخية تكفي للقول بان نظام الخلافة الذي وضعه المهدي لم يكن اقتباسا لنظام وضعه النبي وانما كان تطبيقا لقاعدة وضعت فيما بعد. والخلفاء الراشدون لم يتولوا الخلافة وفق اعداد سابق لترتيب ولايتهم وانما تمت ولاية كل منهم وفق الظروف التي احاطت بالمسلمين. ولهذا لا يمكن القول بأن اسس ترتيب خلفاء المهدي توافق الاسس التي قام عليها ترتيب الخلفاء الراشدين. على اننا لو فرضنا ان المهدي كان يقتفي اثر الرسول في امر الولاية لكفى ذلك دليلا على سقوط صفة ولاية العهد عن

نظام الخلافة عنده لأن الرسول ترك امر ولاية العهد دون اعداد، وكان الاحرى بالمهدي ان يترك اقراره كما ترك الرسول.

وتفسير الخلافة على انها ولاية للعهد يعرض نظام الخلافة لاشكال كبير قد يقوض اسسه، لان ترتيب خلفاء المهدي عندئذ يعني ان يلي عبد الله العهد بعد المهدي وان يلي بعده الحلو ثم الخليفة الثالث — ايا كان — فمحمد شريف. ويختلف اساس هذا الترتيب عن اساس ولاية العهد في العصرين العباسي والاموي لان ترتيب اولياء العهد عند هؤلاء عمل سياسي بحت، وقد امكن الغاؤه او تعديله اكثر من مرة. اما ترتيب الخلفاء عند المهدي فمقيد بأساس لا يمكن تعديله او الغاؤه، لان الخليفة في هذه الحالة ليس مرشحا للولاية فحسب وانما هو معين فعلا في كرسي من كراسي الخلفاء الراشدين. وهو لهذا يجب ان يلي الحكم في الوقت الذي يعينه ترتيبه. ولكي نبين الاشكال الذي يمكن ان يتعرض له هذا الترتيب وبالتالي الاساس الذي يقوم عليه نقول انه لو فرض مثلا — ان مات الخليفة الحلو قبل الخليفة عبدالله — وليس ما يمنع هذا — لعرض ذلك منصب الخليفة الحلو من جهة واساس ترتيب الخلفاء من جهة اخرى الى اخلال كبير. ففي هذه الحالة اما ان نفترض ان الخليفة الحلو قد اخذ دوره في الحكم تنفيذا لتنصيبه في كرسي عمر مع انه لم يحكم فعلا واما ان نسقط عنه صفة الولاية وبالتالي صفة الخلافة بحكم الواقع. اما الحالة الاولى ففرض لا يستقيم مع الواقع ولهذا نبعدها. اما الثانية فلا يمكن الأخذ بها لأن تعيينه قد تم فعلا في مشهد تنصيب الخلفاء ولأن تعيين الخلفاء قد تم على يد الرسول نفسه، فلا يستطيع احد مهما بلغت مكانته ان يرفع عنه هذا الشرف. وآية ذلك ان الخليفة عبدالله عندما سجن الخليفة شريف لم يسقط عنه لقب الخليفة وانما نص على هذا اللقب دون اخلال، الامر الذي يعني ان الخليفة شريف قد احتفظ بخلافته رغم المآخذ التي اخذوها عليه.

والرجل الذي يلي الخلافة بعد عبدالله في هذه الحالة، اما ان يكون الخليفة الثاني بحكم الواقع فيأخذ بذلك مرتبة لم تكن، واما ان يلي الحكم دون ان يأخذ لقب الخليفة الثاني ومكانته، فيكون بذلك حكمه حكما لا سند له، علاوة على انه يخلق بين الخليفة الاول والثالث منصبا شاغرا. والخليفة الثاني في هذه الحالة — اي في حالة وفاة الحلو قبل الخليفة عبدالله، اما ان يكون احد خلفاء المهدي واما ان يكون رجلاً غيرهم. ولو اننا اتينا برجل غير الخلفاء لعنى ذلك ان نعطي له حقاً لم يكن له — اذا قررنا ان الولاية وقف على الخلفاء — وان نقدم على الخلفاء رجلا دونهم في مراتب المهدية، وفي كلا الامرين اشكال كبير. اما اذا قدمنا احد الخلفاء فان اقربهم الى التقديم هو الخليفة الذي يلي الحلو وهو الخليفة الثالث. والخليفة الثالث في هذه الحالة، اما ان يحتفظ بمنصبي عمر وعثمان معا، واما ان نسقط عنه احد المنصبين. ولكن كل فرض من هذه الفروض يعرضنا لاشكال جديد، لأن المنصبين مرتبطان باسماء معينة وترتيب معين. اضف الى هذا ان المهدي قد مات وخلافة عثمان لم يحسم في امرها بعد. فقد اوقف — وهو الذي تولى تنصيب الخلفاء — كرسي عثمان للسنوسي، وقد صار السنوسي بذلك خليفة لم تتم مصوغات تعيينه بعد. ولما رفض السنوسي ان يقبل فكرة المهدية من اساسها اسقط بذلك كل حق له حتى في هذه الخلافة الناقصة. وهكذا صار منصب الخليفة الثالث شاغراً دون ملءٍ ومعرضاً ترتيب الولاية لاشكال جديد.

اذن فالقول بأن خليفة الصديق او خليفة الفاروق وما اليهما تعني ان تكون ولاية العهد وفق ترتيبهم وان هذا النظام مأخوذ عن عصر النبي امر ليس له اساس من حيث الوقائع التاريخية كما ان تطبيقه بالمعنى المقصود به يبدو مستحيلا اذا توفي احد الخلفاء قبل ان يأتي دوره في الحكم.

اما القول بأن الخليفة عبدالله قد ولي الخلافة بعد المهدي تطبيقا لمعنى الولاية التي تتضمنها الخلافة وتنفيذا للرغبات التي تعبر عنها الشواهد الخاصة به فيجدر بنا قبل اقراره والأخذ به ان نوضح بعض النقاط. واول هذه النقاط هو ان هذه الشواهد ـــ حتى في حالة عبدالله نفسه ـــ لا تعني جزما ان تكون الولاية له بعد المهدي، وانما هي تقدم بعض الفضائل التي تمتع بها عبدالله في حياة المهدي، وهي فضائل يمكن ان نقارنها بفضائل الآخرين على نحو المقارنة التي انشغل بها المسلمون بعد وفاة النبي لتقديم الخلفاء الراشدين بعضهم على بعض. ولسنا ننفي بهذا ان هذه الفضائل ذات قيمة كبرى لعبدالله اذا احتكم المتنازعون الى الفضائل والمزايا التي كانت لهم ايام المهدي. ولكننا نقول ان هذه الفضائل تبدو بلا قيمة اذا احتكم المتنازعون لأسس غيرها. وهي بعد هذا وذاك قد تعبر عن رغبة حقيقية عند المهدي لتعيين عبدالله بعده وقد تعبر ايضا عن رغبته لاعطائه بعض السلطات والمزايا في حياته فقط. اما النقطة الثانية فهي اننا اذا اثبتنا حق الخليفة في الولاية بعد المهدي معتمدين على ان هذه الرغبات تعزز حقه ذلك، فاننا بذلك نضعف سند الولاية الذي قيل انه يقوم على معنى الخلافة. اما النقطة الثالثة فهي ان هذه الشواهد لا تخدم قضية الخلفاء الآخرين وبالتالي لا تخدم قضية الولاية ككل. اما النقطة الرابعة فهي اننا قبل ان نقرر ان الخليفة عبدالله قد ولي الخلافة تطبيقا لصفة خلافة الصديق خليقون بأن نستيقن اولا ان مسند خلافته هذه يقوم على هذه الصفة فعلا. وسنتعرض لهذه النقاط بجانب مثيلاتها من الشواهد في السطور التالية.

الآن وقد فرغنا من مناقشة الشواهد التي تدفع الناس خطأ الى الاعتقاد بأن الخلافة تعني فيما تعني ولاية العهد ينبغي علينا ان نبين الشواهد التي تدل على ان فكرة الولاية ليست متضمنة في الخلافة.

واول هذه الشواهد هو ان اصطلاح خليفة المهدي لم يكن معروفا في حياة المهدي، حتى يمكن ان يقال ان الخلافة المقرونة بخلافة الراشدين تقرر الولاية، وانما خلقه الانصار بعد وفاته. فالمهدي والخلفاء والانصار حتى وفاة المهدي لا يستعملون عبارة خليفة المهدي في مكاتباتهم وانما يستعملون كلمة « الخليفة » متبوعة بالصديق او الفاروق وما اليهما ومشفوعة بألقاب خاصة ببعضهم كأمير جيش المهدية. والفرق بين « خليفة المهدي » و« خليفة الصديق » — مثلا — هو ان الأول يعني بأن الرجل الذي يوصف به هو الذي يتولى زعامة الانصار بعد وفاته في حين ان الثاني قد يعني هذا او لا يعني.

وينبغي علينا ان نتذكر ان النص على « خليفة المهدي » او اقرار مبدأ الولاية بعد المهدي والاعلان عنه ليس مما يستعجل البت فيه على وجه العموم وفي الظروف التي تم فيها وضع اسس الخلافة المقرونة بالخلفاء الراشدين على وجه الخصوص. ذلك لأن فكرة المهدية تقوم اساسا على ان المهدي يملأ الارض عدلا كما ملئت جورا، وهي لهذا تفرض ان تمتد دعوتها الى كل بقاع العالم في سلسلة من الفتوحات التي ينبغي ان تتم على يد المهدي نفسه. وقد كانت المهدية لهذا تعد نفسها لرسالة طويلة بقيادة زعيمها لا الى تقرير نهاية ذلك الزعيم وتعيين من يلي مكانه. وكان المهدي مصداقا لهذا الرأي قد اعلن في اوائل عهده بالدعوة انه سيفتح مكة كما اعلن بعد فتح الابيض ان الرسول بشره بفتح الخرطوم ومدائن الشام والعراق والحجاز. وقد وضعت اسس الخلافة المقرونة بالخلفاء الراشدين بعد فتح الابيض اي في الوقت الذي افصح فيه المهدي عن فتوحاته المرتقبة وفي الوقت الذي بلغ فيه حماس الانصار وقوتهم وتمسكهم بالمهدي مبلغا عظيما بما جعل نفسيتهم تصر دوماً على انهم مقبلون لمزيد من الفتوحات تحت قيادة زعيمهم، وهذا بالطبع جو لا يعطي مجالا كبيرا للتفكير في ولاية العهد بعد ذلك الزعيم.

ويمكننا ان نلاحظ اثر هذه النفسية التي لم تكن مستعدة لا
الولاية بعد المهدي في الاصطلاحات العديدة التي صدرت بها الر
من ديوان الانشاء اثناء مرضه وبعد وفاته. فقد كانت رسائل الم
تصدر عن « محمد المهدي بن السيد عبدالله ». اما رسائل الـ
في حياة المهدي فقد صدرت عن « عبد ربه الخليفة عبدالله بن م
خليفة الصديق وامير جيش المهدية ». ولما مرض المهدي مرضه ا
افضى به الى الموت وأقعده المرض عن العمل صارت الرسائل تـ
عن « عبد ربه النائب عن المهدي عليه السلام الخليفة عبدالله
السيد محمد » وقد استمر الكتاب يصدرون الرسائل بهذه الصفة
ما بعد وفاة المهدي بأيام وبعدها اصبحت الرسائل تصدر عن «
ربه خليفة المهدي عليه السلام النائب عنه الخليفة عبدالله بن مـ
خليفة الصديق ». وقد استمر الكتاب يصدرون الرسائل بهذه الـ
حتى ٢٨ رمضان سنة ١٣٠٢، اي لمدة عشرين يوما من وفاة المهد
ولما تم امر الولاية له صارت الرسائل تصدر عن : عبد ربه خـ
المهدي الخليفة عبدالله بن محمد خليفة الصديق. وبجانب هذا نلا
ان الخليفتين شريف والحلو والاشراف ومن انضم اليهم لم ينصّوا
منشور بيعتهم للخليفة على اصطلاح خليفة المهدي وانما وصفوه بالو
تارة وبمن يقوم بالامر تارة اخرى. وهكذا يظهر لنا ان اصطلاح خـ
المهدي لم يعمل به الا بعد مدة طويلة من وفاة المهدي، الامر الـ
يعني ان الخلافة بمعنى الولاية لم تكن معروفة وان الانصار اتخـ
هذا الاصطلاح واستعملوه بعد تردد طويل.

كذلك تبين هذه الاصطلاحات على ان الخليفة عبدالله لم يـ
للولاية بعد وفاة المهدي مباشرة وانما فعل ذلك في خطوات. والخـ
الاولى هي انه صار نائبا للمهدي اثناء مرضه. وهذه الخطوة ليـ
جديدة علينا او عليه. فهو بحكم منصبه ينوب عن المهدي سواء
لمرضه او لغيره. اما الخطوة الثانية فهي انه صار نائبا عن خليفة المهد

واهمية هذه الخطوة هي انها اولا تقرر منصب خليفة المهدي وثانيا انها لا تجعل هذا المنصب للخليفة عبدالله بصفة ثابتة. فالخليفة عبدالله يقوم بالنيابة حتى يقع الاختيار على من يلي منصب خليفة المهدي بصفة نهائية. وهذا يعطي مجالا للقول بأن الذي يقع عليه الاختيار قد يكون عبدالله او غيره.

ويبدو من الاصطلاح الذي اتخذه الخليفة عبدالله لنفسه بعد ان تم الامر له، ان اصطلاح خليفة الصديق لم يكن يعني في الحقيقة ولاية العهد وانما كان مجرد صفة من صفاته التي تدل على سمو مكانته وعلو شأنه. ذلك لأن الرسائل تصدر عن خليفة المهدي لا خليفة الصديق التي تبدو وكأنها صفة للخليفة عبدالله لا لخليفة المهدي. فلو كانت خليفة الصديق تعني حقا ان يكون الموصوف اول من يلي الامر بعد المهدي لصدرت الرسائل عن هذه الصفة اي خليفة الصديق ولم يكن هناك داع لاصطلاح جديد يدل على الخلافة عن المهدي وحده.

ويظهر من الاسلوب الذي يعالج به المهدي موضوع الخليفة عبدالله انه يجعل فرقا واضحا بين الخلافة بمعناها المرتبي وبين معناها الوظيفي. فهو يصفه بالخليفة او خليفة الصديق عندما يقصد مرتبته من حيث سلم المراتب في المهدية ومكانته الاجتماعية ومزاياه الشخصية بينما يصفه بالنائب عنه او الوزير او ما يعني الرئاسة على بقية الاعوان والانصار عندما يقصد وظيفته في الدولة. فهو يقول في منشوره العام عن مقام الخليفة عبدالله انه « خليفة الصديق المقلد بقلائد الصدق والتصديق »، ثم يقول انه « خليفة الخلفاء وامير جيش المهدية ». ومن الواضح ان الشطر الاول يبين المزايا الشخصية ككونه خليفة وصادقا مصدقا له في حين ان الشطر الثاني يبين وظيفته في التنظيم الاداري والحربي. وفي هذا المنشور نفسه يصفه المهدي بالنائب عنه عندما يشير الى

صفة قيامه بأمور الدولة ويقول انه النائب عنه في تنفيذ امره « بينما يصفه بخليفة الصديق عندما يشير الى مكانته الشخصية فيقول « مع انه خليفة الصديق واول المصدقين في المهدية فانظروا لمكانة الصديق عند الله ورسوله » ويقول المهدي في هذا المنشور نفسه « ان الخليفة عبدالله هو قادة (ربما يقصد قائد) المسلمين وخليفتنا النائب عنا في جميع امور الدين » مشيرا بذلك الى مسند سلطاته في امور الدولة لا الى المرتبة. وينبغي علينا ان نلاحظ ان المهدي يسميه « خليفتنا النائب عنا » كما يسميه خليفتنا في الدين « في فقرة اخرى من هذا المنشور — وان كان مصنف النجومي لا ينص على القول الاخير[1] — وذلك في معرض بيانه لسلطاته ووظيفته في الدولة.

ويقول المهدي في رسالة ارسلها الى فخر الدين حسن المعلاوي في ٢ شوال سنة ١٣٠١ هجرية « ... ان اولياء الله اجتمعوا في بيت المقدس يقولون الحمد لله الذي اظهر المهدي وجعل عبدالله وزيره ... ثم وجد اجتماع الشياطين وهم مهتمون يقولون ... فأتى المهدي وقطع علينا عيشنا ولولا ان عبدالله وزير له وكان الخليفة غيره ». واهمية هذا النص هي انه يجعل خلافة عبدالله مرادفة للوزارة. والمفهوم ان المهدي يشير بهذا القول الى صفة عبدالله في الدولة لان فخر الدين كان قد ادعى لنفسه الوزارة للمهدي. والوزارة كما هو معروف في تاريخ الاسلام منصب في الدولة يتولاه احد الرعايا لمساعدة الخليفة في امور الدولة ولكن دون ان يكون له حق في الخلافة نفسها.

---

(١) اشرنا الى خلو مصنف النجومي خاصة من هذا النص لأن هذا المصنف يحافظ على نصوص المناشير كما صدرت لاول مرة بينما تنقل المصنفات المطبوعة والتي اخذت عنها نصوصا راجعتها هيئة سماها الخليفة عبدالله، وقد اخذت هذه الهيئة المنشورات بشيء من التنقيح. وقد لزمت الاشارة الى هذا لأن الجو الذي ظهرت فيه هذه المصنفات لا تجعل هذا النص في مأمن من الشك.

والنصوص الكثيرة التي تتصل بمقام الخليفة عبدالله وتؤكد حقوقه لا تتعرض الى ولاية العهد بعد وفاة المهدي وانما هي تعالج موضوع الخليفة بصفته مساعد المهدي ويده اليمنى. فالمهدي في منشوره العام عن الخليفة وفي رسالته للعامل محمد خالد زقل وفي انذاره للملك عمر وبيانه لاولاد نور الدائم ومنشوره لعامله على كردفان وفي منشوره الصادر في ١٤ محرم سنة ١٣٠١ يثير موضوع الخليفة عبدالله ويؤكد مكانته لا لأنه يحس بدنو اجله او يترقب الموت فيدفعه ذلك الى تسميته من يلي الامر بعده وانما لأنه يرى بعض اتباعه يخرجون عن قواعد السلوك التي قررها نحو الخليفة وعن السلطات التي قررها له بصفته نائبه الأول وعضده في امور الدولة. وهو لهذا لا يقرر امرا يأتي بعده وانما يقرر امرا قائما في وقته حتى يمكّن الخليفة عبدالله من القيام بوظيفته كنائب عنه على خير وجه واكمله.

وفي نص الادانة الذي نشره القضاة والعلماء الذين باشروا محاكمة الخليفة شريف واقروا سجنه نجد بعض الشواهد التي تتصل بهذا الموضوع. والفقرة التي تهمنا منها الآن هي قولهم : « ولا زالوا يراجعونه بالقول الحسن والمذاكرة لعله يرجع عن ذلك ويتبع الحق »، وتلوا له منشور المهدي عليه السلام في حق خليفته عليه رضوان الملك العلام حتى تلوا له منشور المهدي عليه السلام الآمر له فيه بذكر اسمه وشخصه باتباعه لخليفة المهدي عليه السلام وعدم خروجه عن اوامره على ممر الليالي والايام ». ومن الواضح انهم يقررون انهم قرأوا عليه منشورين يبينان مركز الخليفة عبدالله ويجعلان الخليفة شريف طوع امره وبنانه. اما المنشور الاول فهو منشور المهدي العام الذي صدر في ١٧ ربيع الثاني سنة ١٣٠٠ هجرية، ذلك المنشور الذي يبين مكانته الشخصية ومنصبه في حكومة المهدي. وقد اشار هؤلاء اليه بقولهم « منشور المهدي عليه السلام في حق خليفته » دون تفسير

لهذا الحق. ولسنا نحسب انهم كانوا يتركون هذا الامر على ابهامه دون تعيين لو كانوا يرون فيه نصا صريحا على ولاية العهد او لما ينبغي ان يكون عليه هذا الحق بعد وفاة المهدي لأنهم مطالبون في هذا الموقف بالذات بتقرير معنى « حق خليفته » وتفسيره وبيانه على وجه يخدم القضية التي يدافعون عنها، هذا ان كان في هذا المنشور حقا ما يؤيد هذا الوجه. وقد اردف العلماء والقضاة سندهم هذا بسند آخر يبدو اكثر منه قيمة واظهر بياناً. غير ان لجوءهم الى هذا السند يخلق مجالا للقول بأنهم اندفعوا اليه لأنهم لاحظوا ان المنشور الاول لم يقطع فيما ارادوا الدفاع عنه وترك وراءه ثغرة كبيرة تطل منها المعارضة والمطارحة. اما هذا السند فهو المنشور الثاني الذي قالوا انه يأمر الخليفة شريف باسمه وشخصه « باتباعه لخليفة المهدي عليه السلام وعدم خروجه عن اوامره على ممر الليالي والايام ». اما مدلوله فهو انه ينص صراحة على ان ينصاع الخليفة شريف لاوامر « خليفة المهدي » الذي هو الخليفة عبدالله، وان يكون ذلك على ممر الليالي والايام. ووجه الاهمية في هذا هو انه اولا يقرر ان المهدي نفسه قد نص على اصطلاح « خليفة المهدي » وجعله لعبدالله وانه ثانيا يجعل الخليفة شريف تابعا للخليفة عبدالله ومؤتمرا بأمره في حياة المهدي وبعد وفاته، وهذا هو ما يقصدونه بممر الليالي والايام. ولو اننا اخذنا هذا القول الى غايته دون تردد لكان معنى ذلك ان المهدي نفسه قد حرم الخليفة شريف من الولاية بعده واوقف هذه الولاية على عبدالله. ولكننا لو اخذنا بهذا فاننا مطالبون بتعليل واضح لاساس النزاع حول الخلافة بين الخليفة عبدالله والخليفة شريف عشية وفاة المهدي. غير ان ذلك النزاع كان حقيقة واقعة لم يغفلها مصدر من مصادر التاريخ. وهو دليل على ان المهدي لم يقطع في امر الولاية. ولقد بينا فيما سبق ان اصطلاح « خليفة المهدي » لم يظهر الا بعد وفاته بزمن كما أبنا ان الطاعة التي يلزم بها المهدي اتباعه لعبدالله

مقرونة بزمن المهدي لا بعده. وهذان امران كفيلان لدفعنا الى الشك في امر هذا المنشور الذي اشاروا اليه. ومما يزيد شكنا امران لا بد ان نتعرض اليهما، اما اولهما فهو اننا لم نقف على هذا المنشور لا في الوثائق الاصلية ولا في دفاتر الصادر ولا في الوثائق المنقولة ولا في المصادر المطبوعة ولا في مصنفات الرسائل الكثيرة التي راجعناها مراجعة دقيقة، بل ان الخليفة عبدالله نفسه لم يضمن هذا المنشور في الكتيبات الصغيرة التي طبعها ووزعها على الملأ غداة سجنه للخليفة شريف. ولسنا نحسب انه كان ينسى ان يضمنها منشورا صريحا كهذا يضع الخليفة شريف طوع امره وبنانه، وهو الذي دفعه انشقاقه عنه وتظاهره بالخروج عليه الى طبعها تاكيدا لحقه وتقريرا لخروج الخليفة شريف على مقررات الامام. اما الامر الثاني فهو ان القول بصدور هذا المنشور بهذا المعنى قول لا تؤيده الوقائع التاريخية. ذلك لأن قولهم هذا يعني ان المهدي اصدر ما يؤيد ولاية عبدالله كتابة، وهذا يعني انه كتب كتابه هذا قبل يوم الاربعاء الموافق ٣ رمضان سنة ١٣٠٢، وهو اليوم الذي مرض فيه، مبينا وجه الولاية بعده. ولكننا نعلم من سياق حضرة الخلافة التي سنشير اليها بعد قليل انه لم يتوقع موته الا في الليلة السابقة ليوم وفاته وان الاشارة بتسمية من يلي الامر بعده قد جاءته في تلك الليلة، اي في ٧ رمضان سنة ١٣٠٢.

وينبغي علينا ان نكرر مرة اخرى ان الخليفة عبدالله لم يرتق الخلافة بعد وفاة المهدي مباشرة وانما وصلها بعد نزاع طويل لم يغفله مصدر من مصادر المهدية. واننا لنتساءل : علام كان الاشراف ينازعونه ويطالبون بخلافة العهد اذا كان المهدي قد رتب صراحة على ان يلي الخليفة عبدالله بعده ؟ ويروي الخلفاء والانصار مساند خلافة عبدالله في مناشيرهم ولكنهم لا يشيرون ضمنها الى ان منشور ١٧ ربيع الثاني سنة ١٣٠٠ هجرية او اي من الانذارات والرسائل التي اشرنا اليها

كان قد قرر ذلك وقطع فيه، بل انهم لا يشيرون الى ان المهدي كان قد رتب امرها قبل مرضه، وهذا امر يكشف لنا ان الامر ترك دون تقرير فاعطى بذلك ثغرة للمطالبين بالخلافة من الجانبين.

اما مساند خلافة عبدالله فهي كثيرة جدا وقد روى عبدالله اكثرها على مرور الزمن. وما دمنا قد عالجنا هذا الامر في مكان آخر فلا حاجة بنا الى دراستها بتفصيل، وسنكتفي منها بالمسند الذي اعتمد عليه الخلفاء والاشراف والانصار في تقرير خلافته لانه المسند الحقيقي الذي قامت عليه الخلافة. يقول الخليفتان الحلو وشريف والاشراف اهل بيت المهدي وبقية المهاجرين والانصار في منشور نشروه بعد تولية عبدالله : « وفي ليلة ذلك اليوم ــ يعنون يوم وفاته ــ حصلت له عليه السلام حضرة نبوية اعلم فيها بالانتقال من هذه الدار فاحضر خلفاءه واعلمهم. ومن جملة الحضرة انه ــ يقصدون النبي ــ ارسل اليه الشيخ القرشي ومعه جمع من اولياء من عند النبي (صلعم) بأن النبي (صلعم) قد استعجل انتقاله عليه السلام للدار الآخرة وقال له : اجعل لك وكيلا من خلفائك يقوم بالامر من بعدك. فقال المهدي عليه السلام : اوكلت من بعدي الخليفة عبدالله بن محمد خليفة الصديق، فصار هو الخليفة، الذي يقوم بالامر من بعده عليه السلام « واتفقت كلمتنا الجميع عليه حسب اشارة المهدي عليه السلام وبايعناه ... » ويقول الخليفة عبدالله في منشور ارسله الى اهالي دار فور في ١٥ القلعة سنة ١٣٠٢ « ... كما ان سيف النصر بيد العبد لله آيل اليّ من المهدي عليه السلام بمقتضى حضرة نبوية في حياته عليه السلام » وسيف النصر الذي يشير اليه هو سيف المهدية الذي قال المهدي ان النبي قلده عندما نصبه مهديا، وهو بذلك يعني ان خلافته من المهدي خلافة كاملة. اما الحضرة التي يشير اليها فهي نفس الحضرة التي اوردها منشور الخليفتين ومن اشترك معهما فيه. ومن الواضح ان المسند الذي

يعتمد عليه هؤلاء جميعا هو هذه الحضرة لا غيرها. ومن الواضح ايضا ان المهدي سكت عن ولاية العهد حتى اشير اليه بتسمية احد الخلفاء، وان هذه الاشارة جاءته في الليلة السابقة ليوم وفاته. اما صفة هذا المسند فهي انه يقوم على اختيار المهدي له في تلك الليلة واتفاق كلمة الانصار عليه. ومن الملاحظ ان الخليفتين ومن معهما لم يذكروا اصطلاح « خليفة المهدي » وانما نصوا على الولاية بتعابير مختلفة كالوكيل والقيام بالامر وما اليهما. وتفسير هذا احد امرين، اما انهم تفادوا ذكره حتى لا يقع لبس او خلط بينه وبين الخلافة المقرونة بالخلفاء الراشدين، او اما ان الاصطلاح نفسه لم يكن معروفا في ذلك الوقت. وهذا التفسير الاخير هو الاقرب الى الصحة لانه يوافق الشواهد الدالة لظهور هذا الاصطلاح.

اذا فالمسند الذي قامت عليه خلافة عبدالله بعد وفاة المهدي ليس انه خليفة الصديق او انه نائب المهدي او ان المهدي أوكل اليه امامة الصلاة عند مرضه او انه فرض طاعته على من سواه وانما هو هذه الحضرة التي استند عليها الخليفتان ومن معهما وعبدالله نفسه، اي ان خلافة الصديق — وبالتالي نظام الخلافة المقرونة بخلافة الخلفاء الراشدين ككل — لم تعن فيما تعني الولاية بعد المهدي.

الوثيقة العربية في السودان

يرجع تاريخ الوثيقة العربية الديوانية في السودان الى قيام سلطنة الفونج وقيام سلطنة الفور الى الغرب منها، ذلك لأن الوثيقة العربية قد صارت بفضل هاتين السلطنتين الاسلاميتين أداة من أدوات الحكم والادارة. ولما انتعشت حركة الثقافة العربية بعد ظورهما وبالأخص في النصف الثاني من عهديهما توطدت مكانة الوثيقة العربية، وارتفع شأن الديوان السلطاني والكتاب الذي يلتحقون به.

وقد نقلت مصادر التاريخ المعروفة. كطبقات ود ضيف الله وتاريخ كاتب الشونة المعروف احياناً بتاريخ ملوك سنار، نماذج من وثائق هذه الفترة، أو قد أشارت الى بعضها في معرض الكلام عن العلماء والمعارك الفكرية التي كانت تنشأ بينهم، ولكنها لم تحفل بالوثائق الديوانية، اما لأن الديوان السلطاني لم يكن يهتم بحفظ صور المحررات التي تصدر منه، وبالتالي تجعلها ميسورة للنقل، واما لأن الكتاب والعلماء لم يكونوا يحفلون بما يصدر عن هذا الديوان، خاصة وقد كان موضوع الوثائق الديوانية بعيداً عن اهتماماتهم الفكرية. وفي السنوات الأخيرة اكتشفت مجموعات لا بأس بها من الوثائق الديوانية. فالاستاذ آركل قد اكتشف عددا منها في جهات سنار وتولى نشرها مصورة في مجلة

السودان في مدونات ورسائل، وقد أودع أصولها في مكتبة كلية الدراسات الشرقية والافريقية بجامعة لندن.

ثم تلاه الاستاذ الصادق النور الذي نشر ترجمة لوثائق آركل في مجلة كوش مع صور فوتوغرافية لأصل الوثائق. وقد اكتشفت دار الوثائق مجموعات اكبر من جهات متعددة، ولعل اهم هذه المجموعات هي مجموعة السادة الدواليب التي اكتشفت بمنطقة الكدرو شمال الخرطوم بحري، ومجموعة وثائق الخوجلاب التي اكتشفت في قبة الشيخ خوجلي بالخرطوم بحري، ومجموعات الوثائق التي اكتشفت بدور المجاذيب بالدامر ومجموعات تالية بشندي ودار الشايقية. وقد نشرت طائفة منها في كتاب « الفونج والأرض » لصاحب هذه السطور، كما نشر الدكتور هولت مجموعة منها في مجلة السودان، وهي مجموعة آركل التي أشرنا اليها.

ويبدو واضحا للمشاهد ان كل وثائق الفونج المكتشفة حتى الآن ترجع في تاريخها الى النصف الثاني من عهد الفونج، كما أن معظمها صادرة عن السلطان بادي بن نول الذي حاول أن يوطد سلطانه بالاغداق على العلماء وزعماء العشائر واقطاعهم مساحات شاسعة من الأرض، وهي كلها تتعلق بالمناطق النيلية التي كانت منضوية تحت سلطان سنار اما بشكل مباشر أو عن طريق العبدلاب. أما الوثائق الديوانية الصادرة عن سلاطين الفور فقد بدأت تظهر في السنوات الأخيرة بفضل البروفسير توبيانا والدكتور أوفاهي. وقد نشرت مجموعة منها في كتابي « الفور والأرض ». وهناك طائفة من وثائق السلطان علي دينار، ولكن هذه خارج نطاق اهتمام هذا البحث.

على ان هذه الوثائق، رغم قلتها ومحدوديتها هذه، تظهر الى حد بعيد نموذج الوثيقة العربية في السودان وتعطي صورة واضحة لها. والدليل على ذلك ان هذه الوثائق تبين أن اساليب الكتابة والتدوين

كانت واحدة في ديواني سنار عاصمة الفونج وقرى عاصمة العبدلاب وديوان سلطان الفور وان كان هناك تفاوت هنا وهناك. كما أن كتاب المهدية وكتاب السلطان علي دينار قد التزموا بنفس هذه الأساليب، وهذا يعني ان هذه الدواوين المختلفة كانت تستقر على تراث ثقافي مشترك.

وقد عالجت الوثيقة الديوانية أغراضا ادارية شتى الا أنها لم تكن بالكثرة التي تشاهدها هذه الأيام، لأن النظم الديوانية لم تكن معقدة كما هي الآن، ولأن رسل الحكام وجرايهم، الى مندوبيهم، كانوا يقومون مقام المحررات الرسمية في اغلب الحالات. وقد كان حكام الاقاليم ورؤساء الوية الجيش يقومون بتنفيذ مهامهم عن طريق التفويض والأداء الشخصي النابع عن التصرف ولم يكونوا يعتمدون على المحررات الديوانية التي تربطهم بجهاز اداري أو يتلقون التوصية والارشاد من السلطان على نحو ما هو متعارف الآن. وبالنظر الى الوثائق التي بين ايدينا الآن فان المحررات الديوانية كانت على نوعين، نوع على نمط الرسالة وهو صادر من جهة الى جهة، أو من شخص الى شخص، وغالبا ما يكون موضوع هذا النمط أمراً متعلقا بالادارة المباشرة. ومثال ذلك خطابات وزير سلطان سنار الى شيخ قرى آمرا اياه بالنظر في بعض منازعات الاراضي أو الى الشيخ خوجلي عبد الرحمن في شأن قوم يرجو لهم الامان. اما النوع الثاني فهو على نمط الاعلام الذي يسجل حقا من الحقوق، ولعل اوضح مثال لذلك هو وثائق التمليك المتعلقة بالاراضي والارقاء والمواريث. والوثائق الشرعية التي تثبت حكماً صادرا عن القضاة او الحكام. وقد احتفظ اصحاب هذه الحقوق بالوثائق التي تتصل بحقوقهم وممتلكاتهم واحتجوا بها كلما تعاقب حكم أو جاء عهد، وقد رأيت ان الفترات المختلفة التي تعاقبت بعد الفونج وهي التركية والمهدية والعهد الثنائي قد اعترفت بهذه الحجج، وجعلت

لها المكان الأول بين الأدلة المختلفة. ففي احدى وثائق الخوجلاب وجدت تأشيرة بخط القاضي السلاوي الذي جاء مع جيش اسماعيل الفاتح وظل قاضيا لفترة طويلة. وقد اثبت بها شرعية تلك الوثيقة وصحة الختم الشرعي الذي تسجله. وفي فترة المهدية وضع المهدي الوثيقة المكتوبة في مقدمة كل الدلائل. وقد اعطى توجيها بذلك الى عامله محمد الخير عبدالله، اما في العهد الثنائي فقد اعترفت المحاكم واعترف موظفو تسوية الأراضي بصحة هذه الوثائق وجعلوها حجة معتمدة.

اما الوثائق الادارية البحتة فقد زالت بزوال اغراضها المباشرة، ولهذا كان محصولنا منها قليلا.

واذا ما نظرنا الى شكل هذه الوثيقة فاننا سنجد انها تقع في ثلاثة أجزاء رئيسية، وهي المقدمة وصلب الوثيقة ومؤخرتها. ومع ان المقدمة والمؤخرة تعتبران بالمقارنة مع صلب الوثيقة اجزاء شكلية في المقام الأول الا انهما جزءان مهمان وضروريان لكل وثيقة، وقد لا يتم قوام الوثيقة بدونهما.

وأول ما تبدأ به الوثيقة الديوانية عند الفونج هو الدعاء الديني الذي يتكون من البسملة والصلاة على النبي والدعاء له. والغرض من هذا الدعاء هو التبريك واضفاء نوع من القدسية على الوثيقة. ولكنه مع التزام الأساليب المقننة قد صار شارة من شارات الديوان بحيث يتخذ كل سلطان او وزير صيغة بعينها، وكذلك الحال عند الفور. وجدير بنا هنا أن نلاحظ ان المهدي قد اتخذ دعاءً دينيا معينا وهو الذي صار على رأس كل محررات نظامه. وهذا الدعاء شبيه بما اتخذه سلاطين سنار الى حد بعيد. وقد جعل المهدي هذا الدعاء في رأس الوثيقة كما هو الحال عند الفونج. وللختمية ايضا دعاء ديني يبدأون به محرراتهم.

ويأتي بعد الدعاء الديني الختم السلطاني أو ختم الوزير أو الحاكم، وهو ختم دائري او بيضوي على شيء من الاستطالة. ووضع هذا الختم يدل على ان الوثيقة سلطانية أو رسمية وهو يثبت فقط ان الوثيقة مصدرها من هذا السلطان او الوزير. ولكنه لا يفيد كثيراً ازاء ما يزاد على النص الصادر او ما يقحم فيه وان كان النسق الذي ترد به خاتمة الوثيقة لا يترك مجالا للزيادة. والنقش الذي على هذا الختم يتكون من دعاء ديني ومن اسم السلطان او الوزير ولقبه ووظيفته ثم تاريخ ارتقائه هذا المنصب. ويبدو انه لم يكن مسموحا لغير السلطان او الوزير وشيخ قري حمل ختم رسمي يبصم في رأس الوثيقة. والا فما فائدة هذه الشارة الديوانية الهامة اذا لم يكن قاصراً على ارباب الدواوين. اما العامة وحكام المقاطعات فكانوا يضعون اختامهم في اسفل الوثيقة. وكان الفور أيضا يضعون اختامهم في صدر الوثيقة، حتى ان الدعاء الديني كان يأتي بعدها. وقد ابطل المهدي هذه العادة وجعل ختمه في مؤخرة الوثيقة، وقد تبعه في ذلك الخليفة عبدالله وسائر الأمراء ورجال الدولة. وعندي ان المهدي كان يريد بذلك ان يبعد عن نظامه شارة من شارات الدولة وعلامة من علاماتها وهي الختم السلطاني، ذلك لأن المهدي كان يرفض فكرة الدولة ويصر على ان حركته حركة دينية، ولأنه ايضا كان يعتبر الختم أداة من أدوات الاثبات الدالة على صحة ما جاء بالوثيقة. ولهذا فانه لا يكتفي بالختم الذي يرد في نهاية المتن، بل يضع بعد كل حاشية او زيادة ختما. وختم المهدي ختم دائري ايضا ويحتوي على دعاء ديني طويل وعلى اسمه وتاريخ صدور الختم. وقد تبين لنا من متابعة وثائقه انه اتخذ اربعة اختام متعاقبة منها اثنان في العهد الذي سبق المهدية، واثنان آخران في فترة المهدية.

ويلي الختم بيان التراسل كالمرسل منه والمرسل اليه والوصف والدعاء. وقد سلك فيها الكتاب مسالك شتى. وليس هناك من خلاف بين كتاب

الفونج وكتاب المهدية في هذا الجانب الا ما كان من قبيل الالتزام، وكذلك الحال في دارفور. وانما كانت هذه البيانات في المراسلات. اما في الوثائق البرهانية كالاعلامات الشرعية ووثائق التمليك فاننا نجد في هذه المرحلة وصفا لنوع الوثيقة والهدف من اصدارها وبيانا لاسم المحرر الوثيقي والمحرر القانوني وصفتهما والجهة او الشخص المكتسب من هذا التصرف.

ويلي هذا تنبيه للقارئ بأنه يدخل متن الوثيقة او الغرض الذي من اجله صدرت الوثيقة وذلك بنحو قوله اعلم أو اما بعد أو انه ... الخ، ثم يأتي صلب الوثيقة. وهو يتفاوت تبعا لموضوعها.

وفي النهاية تأتي المراحل الختامية والتي تختلف باختلاف طبيعة المحررات وموضوعاتها. ففي الوثائق البرهانية تبدأ المرحلة الختامية بذكر اسماء الشهود الذين شهدوا الواقعة ويأتي في آخرهم كاتب الوثيقة والذي ينص على انه كاتب وشاهد ثم يأتي التاريخ وهو يكتب رقما وكتابة، وينتهي بالصلاة على النبي. اما في الخطابات فان الوثيقة دائما تنتهي بلفظ السلام. ومن الملاحظ ان كاتب الرسالة لا يذكر اسمه كما هو الحال في الوثائق القانونية.

وللحيلولة دون الاضافة والتزوير يلجأ كتاب الفونج الى كتابة الأجزاء الأخيرة من الوثيقة في الهامش الذي على يمين الوثيقة بينما تمتد الكتابة الى اقصى حد ممكن من طرفها الذي على اليسار. اما المهدي وكتابه فانهم يضعون خطا بعد لفظ الختام ثم يضعون الختم بعده مباشرة ويضعون بعد الختم التاريخ. ويبدو من ذلك ان ما يأتي بعد هذا لا بد ان يكون كلاما جديداً وهو لا يعتبر موصولا بما سبق الا اذا كانت خاتمته على النحو الذي وصفناه.

واسلوب الوثيقة العربية في السودان وسط بين الفصحى والعامية،

ولربما كانت وثائق المهدية اقرب من اختها الى اللغة الفصحى، لأن المهدي نفسه كان يكتب كتابة جيدة ولانه اختار لديوانه رجالا يجيدون الكتابة. وقد لاحظت نفس هذه الظاهرة، اي ظاهرة الخلط بين الفصحى والعامية، في اغلب اشعار عهد السلطنات الاسلامية والمهدية، مما يدل على ان لغة الكتابة في جملتها لم تكن في مستوى جيد.

والظاهرة الاخرى هي ان الفرق ليس واسعا بين اسلوب الكتابة الخاصة واسلوب الكتابة الديوانية كما هو الحال عندنا الآن، فالمهدي يكتب الرسالة كما يكتب الوعظ او كما يشرح نظرية من نظرياته. وهكذا الحال ايضا بقاضي الفونج الذي يسجل نزاعا نظر فيه. اما العهد الآن فمختلف، لأن اسلوب الدواوين قد انحط الى درجة سيئة. ويكتب الكتاب وثيقتهم في شكل مستطيل كامل ويأتي كلامهم موصولا من اوله لآخره، لا تجد وقفة قلمية ولا فاصلة ولا نقطة، ولا شيئا مما ينظم الكلام او يرتب تتابع اجزائه.

اما الخط فهو خليط من مؤثرات مختلفة. وفي بعض الحالات نجد مؤثرات قوية من الخط الصحراوي. وهو غالبا واضح ومقروء ومكتوب بقلم عريض. اما الرسم الاملائي فقد تأثر بعاملين، اولهما محاولة الالتزام بالرسم العثماني الذي تكتب به المصاحف وثانيهما رسم الكلمات حسبما تنطق. وبعكس ما هو متبع في كتابة المصاحف والتفاسير وسائر المؤلفات الدينية فان كاتب الوثيقة الديوانية لا يحفل بالزينة واستعمال الالوان ووضع حركات الحروف وما شابه ذلك. وربما كان من المناسب هنا ان نذكر ان الكتاب السودانيين والنساخ لا يحفلون كثيراً بالزينة، ويندر ان نجد مخطوطا سودانيا فيه اكثر من لون واحد من الحبر او تجد فيه رسما أو زخرفة، اللهم الا ما شذّ عن القاعدة.

واذا ما تركنا الجانب الشكلي للوثائق ونظرنا الى ما تضيفه هذه الوثائق الى محصولنا من العلم فاننا سنجد انفسنا ازاء عدد من

الموضوعات الرئيسية. واول هذه الموضوعات هو الكشف عن الثقافة التقليدية التي كانت سائدة في السودان قبل ان يفد اليه الحكم التركي المصري، ويحمل معه ثقافة البحر الابيض المتوسط المتأثرة الى حد ما بالحضارة الغربية. وقد بعد العهد بيننا وبين هذه الثقافة لغلبة ما وفد الينا بعد ذلك من مؤثرات. وكان المهدي واتباعه على خلاف مع العلماء الذي اخذوا العلم في مصر كما انهم حاربوا اساليب الدواوين المصرية وعادوا يستعملون الاساليب السودانية التقليدية التي كانت سائدة في دواوين الفونج. وحتى في الرسم الاملائي منع المهدي محاكاة الترك وحدد لاصحابه رسما معينا هو الرسم العثماني. وعلى هذا فاننا نجد صراعا فكريا بين الثقافة السودانية التقليدية وبين الثقافة الوافدة. وربما كانت المهدية نفسها صورة من صور هذا الصراع.

اما القضية الثانية فهي قضية الديوان. وها هنا وجهان، اولهما القواعد والأساليب الكتابية او ما يسمى بنظم الكتابة كالختم والديباجة وما الى ذلك من مراحل الوثيقة، ثم انماط الوثائق وطريقة كتابة كل منها. اما الجانب الآخر فهو الآداب الديوانية والخلفية الثقافية التي يستند عليها الديوان، ويمكننا ان نقول الآن بشيء من الاطمئنان اننا قد عرفنا عن طريق الوثائق المكتشفة جوانب كثيرة من نظم الكتابة واساليبها وآدابها.

وبالاضافة الى ما تقدم فان الوثائق الديوانية تضيف على علمنا كثيراً من الجوانب التي غفلتها كتب التاريخ العامة، فنحن نجهل مثلا عدد المقاطعات التي كانت تتكون منها سلطنة الفونج واسماء الشيوخ الذين تعاقبوا في حكمها، ثم نوع الصلة التي كانت تربط بينهم وبين السلطان او شيخ قري، والعلاقة التي كانت بينهم وبين رعاياهم غير ان ترتيب الشهود الذين يردون في الوثائق البرهانية وخاصة في ما يختص بالاراضي يعطي مجالا لبناء سجل بهذه الحقائق. وهناك ايضا ما يدور من شك وخلاف حول تواريخ تعاقب السلاطين والشيوخ. وقد تبين لنا ان وثائق

الديوان تفيد مؤرخ الفونج كثيراً من هذا الجانب لأن تاريخ الختم هو في الواقع تاريخ ارتقاء صاحب الختم لمنصبه الرسمي. ونفس اسماء الشهود الذين سلف ذكرهم تفيدنا بطبقات رجال الدولة في بلاط سنار وبلاط قري وترتيب رتبهم. وفي مقدمة رجال البلاط يأتي كبار افراد البيت الحاكم ثم كبار الموظفين كالوزير والجندي وامين السر وسيد القوم ثم يأتي شيخ قري ثم شيوخ المقاطعات ثم يأتي قادة الجيش وقادة فئات المرتزقة الذين يسكنون حول العاصمة للدفاع عن السلطان ثم تأتي طبقة رجال الدين واعوان السلطان. ونرجو ان ننبه الى ان هذه الوثائق قد بينت حقائق جديدة عن منصب الوزير عند الفونج، فقد خلقت الوزارة لأول مرة في عهد بادي ابن نول اثر انتصار محمد ابي لكيلك على المسبعات بعد حرب قاسية كان مقدراً لجيش السلطان ان يخسرها، وقد كانت الوظيفة مكافأة لهذا القائد، ومن ثم فقد كان اول وزير في تاريخ هذه الدولة.

اما ما قبل ذلك فقد كان مقدم الخيل هو اعظم رجال الدولة بعد شيخ قري وكانت القيادة العامة في الحرب تعهد اليه. اما في حالة السلم فلم يكن الفونج يعرفون قائداً عاما، وكان كل مقدم يقود قطاعه المحدد. والوثائق لا تذكر بعد ابي لكيلك مقدما للخيل. ويبدو لي من هذا ان الوزير كان يقوم بهذه المهمة تلقائيا، وليس يبعد عن بالنا ان الطابع العسكري كان يغلب على المنصب الوزاري لكثرة المنازعات والحروب الاهلية. وربما لهذا خلف وزراء الفونج وزراء مساعدين لهم.

كذلك تفيدنا الوثائق ببيانات كثيرة عن الارض وامتلاكها وانتقالها من مالك الى آخر وكيفية النظر في منازعاتها والعلاقة التي تربط بين المالك وبين الحاكم. والواقع ان هذا الجانب ليس غنيا فيما يتعلق بنظم الارض فحسب، بل هو غني فيما يتعلق بنظم القضاء وبنظم الحكم والادارة، وهذه جوانب جديدة لم تكن معروفة.

البوليس في المهدية[1]

يقوم البوليس بمهمة أساسية لا يستغني عنها مجتمع من المجتمعات وهي المحافظة على الأمن، وذلك بأن يتولى حماية الفرد والمجتمع من الخارجين على التقاليد والآداب المتعارفة، والذين يلحقون أضراراً ادبية او مادية او جسمانية بغيرهم. هذه المهمة مهمة ضرورية لكل مجتمع ولكنها تتفاوت عند التنفيذ تفاوتا نسبيا من مجتمع لآخر.

ففي بعض الأحيان، وبالأخص في المجتمعات القروية يتضاءل جهاز الأمن لأن هناك رادعا خلقيا او عرفيا يحد من الجرائم بينما يكون هذا الجهاز كبيراً ومعقداً في مجتمعات المدن. لما ان المدن تجمع عناصر متباينة وتقوم الحياة فيها على تقاليد ومعارف متنوعة. كذلك يختلف شكل هذا الجهاز حسب معارف وتقاليد كل شعب، فهناك الجهاز المركزي للبوليس، وهناك الجهاز الاقليمي. ومن هنا فان عدم وجود جهاز يحمل هذا الاسم او يتخذ الطابع الذي يأخذه جهاز البوليس الآن لا يعمينا عن اجهزة الأمن في المهدية والمهمة التي كانت تقوم بها.

لم يعرف نظام المهدية الجهاز المركزي للبوليس، كما انه لم يعرف قوة معينة تتدرب في اعمال البوليس وتحترف العمل فيه، وانما ترك

---

(١) مجلة بوليس السودان ــ العدد الثالث ــ السنة الثالثة ــ يوليو ١٩٦٦ ص ٣٣ ــ ٣٤.

امر المحافظة على الأمن حسب الظروف المحلية. وكان هناك اكثر من جهة واحدة للأمن. فأمير الراية مسئول عن الأمن في حدود رايته، وعليه أن يباشر السلطات التي يباشرها رجال البوليس حاليا ضمن سلطات أخرى متنوعة، كما كان عليه ان ينفذ الأحكام التي تصدرها المحاكم. وكذلك كان الأمر بالنسبة لأمير الأمراء، ولخليفة الراية. وكان الأمراء والعمال في الاقاليم مسئولين عن الأمن، وكان يساعدهم في ذلك القضاة. وكان كل فرد في المجتمع مسئولا مسئولية مباشرة ومكلفا بنص منشورات المهدي وتوجيهاته بابلاغ رؤسائه عن المحظورات التي يقف عليها والابلاغ عن المجرمين، وقد قضى المهدي بأن تكون العقوبة على الفرد الذي لا يقوم بهذا الواجب او على الجار الذي يسكت على المفاسد نفس عقوبة مرتكب الجريمة.

على ان المدن الكبيرة كمدينة ام درمان والابيض والقلابات كانت تحتاج الى اجهزة معينة لحفظ الأمن بالاضافة الى اجهزة الرايات الخاصة والجهود الفردية التي اشرنا اليها. واذا أخذنا جهاز الامن في ام درمان مثلا فأننا سنجد ثلاث قوى مختلفة. كان هناك ما يعرف الآن بأمن الدولة، وكان هؤلاء يعرفون بالمبشرين، وكانت مهمتهم هي البحث عن الجرائم السياسية التي يقوم بها المعادون للنظام سواء كانوا مواطنين أم أجانب. وقد كلف رجال منهم بمراقبة سلاطين وابراهيم فوزي وغيرهما. ويبدو مما ذكره سلاطين انهم استعانوا بالتجسس عليه عن طريق النساء أيضا، وذلك بأن زجوا اليه جارية اوكلت اليها مهمة التجسس، وهذا، أي الاستعانة بالنساء في التجسس أو زرع سكرتيرة أو عاملة، أمر توليه اجهزة التجسس الآن أهمية كبرى. كذلك كان يقوم المرافقون لكبار الشخصيات برفع التقارير عنهم. وقد أورط عبدالله السلماني نفسه بأن افصح ببعض أسراره لمرافقه وعوقب على ذلك. وكان المبشرون يقومون ايضا بالبحث عن الجرائم الاجتماعية والخلقية كشرب الخمر وتعاطي الدخان وتزييف العملة والانحراف الخلقي.

وكانت هناك قوة من الجهادية تبلغ نحو ٢٥ جهادياً يقودهم الأمير ممروهبي حسين والذي كان يعرف بمأمور محكمة السوق. ان مهمة هذا الأمير كانت شبيهة بمهمة المحتسب في النظم الاسلامية، اذ كان عليه ان يراقب الموازين والمكاييل وأن يراعي آداب السلوك والبيع والشراء في السوق والحراسة ومقاومة اللصوص. وكاجراء وقائي كان على العاملين في السوق أن يقفلوا محلاتهم عند غروب الشمس. وقد منع الناس من ارتياد السوق ليلا. وهذه القوة كانت خاصة بالسوق ولم تكن مكلفة بغيرها من المواضع. غير ان أمير القوة كان مسئولا عن الأمن في المدينة كلها ! وكان عليه أن يشرف على حراسة المدينة ليلا وأن يقاوم عصابات اللصوص. وكان هناك الملازمون الذين يتولون تنظيم مجالس الدرس والاجتماعات الكبيرة بالاضافة الى حراسة الخلفاء والأمراء والمحافظة على أرواحهم والقيام بمطالبهم المتنوعة التي يقوم بها الملازمون الآن.

أما في الأحياء الشعبية فكان يتولى الحراسة ليلا المتطوعون من أهل الأحياء وهم يعرفون بالغفر، وكانت دورية من الجهادية والملازمين تطوف الأحياء بالليل، وهكذا صارت المحافظة على أمن الأحياء مسئولية مشتركة بين الدولة وبين سكان الاحياء انفسهم.

وكما هو الحال الآن فان مهمة البوليس أو أجهزة الأمن كانت القبض على المجرمين وتقديمهم للمحاكمة وتوفير الأدلة لاثبات الجريمة، ولم يكن من حقها أن تعاقب احدا. ومع ذلك فقد عرف بوليس المهدية أحيانا بالضراوة والعنف وخاصة في الجرائم السياسية التي تمس الدولة. وكان هذا طبيعيا نظرا للظروف الحربية وحدتها التي كانت تعكس وجود الثورة المهدية حينذاك.

تاريخ مدينة بربر

عندما صدرت مجلة الخرطوم صدورها الأول، وكان ذلك عام ١٩٦٥، كانت إدارة المجلة راغبة في مقال عن تاريخ الخرطوم يصدر به العدد الثاني بعد أن فاتها الحظ في ذلك في عددها الأول. وبعد بحث عن مقال، اي مقال، وبحث عن كاتب، واخذ ورد، استقر الرأي على أن يكتب كاتب هذه السطور مقالا عن مدينة الخرطوم في التاريخ، بهدف أن يكون مقالا جامعا. وقد كتب المقال على عجل ونشر في العدد الثاني. ثم تغير رأينا وعقدنا العزم على كتابة تاريخ الخرطوم مسلسلا. وهكذا كان، اذ تتابعت المقالات مع اعداد المجلة حتى اكتملت السلسلة. وقد قدر لنا فيما بعد ان نجمع هذه المقالات في كتاب هو « تاريخ الخرطوم ».

وكان العزم ان نتبع ذلك بمقالات عن تاريخ مدينة بربر، اذ هي من اشهر مدن السودان واهمها في تاريخ المدن والتجارة، الا ان انشغالنا بأمور كثيرة وعدم توافر مصادر البحث، واضطراب ادارة مجلة الخرطوم، وانتقالها من حال الى حال، ومن محرر الى محرر، حال دون تحقيق ما قصدنا.

ولما صدرت المجلة مرة اخرى يقودها محررها الاول بنفس العزم الذي اصدر به المجلة في أول أمرها عدنا الى مشروعنا القديم وكتبنا

مقالا واحداً هو مقدمة الموضوع هي هذه التي تلي، وقد وقف المشروع عند ذلك الحد.

ان مدينة بربر لا تعدو في حالها الحاضر ان تكون مدينة اقليمية صغيرة، سكانها قليلون، تجارتها ضيقة حتى بالقياس الى الاقليم الذي يقع فيه، وبريقها بجانب بريق جارتها القوية عطبرة والتي سلبتها سحرها ومناعتها بريق ضئيل. واذا ذكرت المدن الكبرى بل واحياناً المدن المتوسطة لا تذكر بربر معها. اين هي من مدني وكسلا والفاشر وعطبرة وسنار ؟

أما في تاريخها الغابر وعلى الأخص قبل الفتح المصري للسودان في الربع الأول من القرن الماضي. فقد كانت مدينة بربر مدينة السودان الأولى، تأتيها قوافل التجارة من سواكن ومن صعيد مصر ومن دنقلا ومن سنار والفاشر، وكل عمق من اعماق الثروة، وكل فج من فجاج التجارة، وعلى كل ضامر، منها تخرج القوافل محملة، وتعود من حيث أتت. وكانت شهرتها تفوق شهرة العواصم السياسية كالفاشر وسنار، لغلبة التجارة على السياسة، ولأن العالم الخارجي كان يهمه ما يأتيه من بضائع السودان، وما تدره تجارته من ربح وفير. أما السياسة وحال الدول فأمر لا يهم كثيراً، ويكفي من امر ذلك أن يكون الأمن مستتبا والطرق مأمونة والتجارة مصانة والربح مأمولا. وكان المهتمون بالسودان هم التجار، لا أهل السياسة. لذلك ذهبت الاهمية للتجارة، وتبعت الشهرة الاهمية، وصار لبربر من الحظ ما كان من أهمية وشهرة تفوق ما لغيرها من المدن.

يقيت بربر مدينة عظيمة وعاصمة لمملكة الميرفاب واكبر مركز للتجارة في السودان لفترة طويلة. ثم بدأ مركزها التجاري يتضعضع بعد أن ظهرت قبيلة الشايقية كقوة مؤثرة في الطرف الشمالي لمشيخة العبدلاب الخاضعة لسلطان الفونج واخلت بالتوازن السياسي الذي كان

قائما. وقد هدد الشايقية جيرانهم الى الشمال والجنوب وقاموا بغارات مخربة وهددوا طرق القوافل. وكان من جراء ذلك ان بدأ الطريق التجاري يبتعد جنوبا في محاولة لتفادي غارات الشايقية. لقد اعطى ذلك الفرصة لمدينة شندي لتنافس بربر. ولما جاء الرحالة بوركهارت قبيل الفتح المصري بسنوات قليلة لاحظ ان التجارة ومن ثم الأهمية اصبحت تتحول من بربر الى شندي.

ولما جاء الفتح المصري اصبحت بربر عاصمة مديرية، أحيانا عاصمة لاقليم بربر والذي يمتد من حد مديرية دنقلا الى حدود الخرطوم، واحيانا عاصمة لاقليمي بربر ودنقلا معا. وهكذا اكتسبت المدينة اهمية ادارية وسياسية. اما في التجارة فقد عاد لها المجد بعد ان استتب الأمن وصارت التجارة مأمونة. ولما انتعشت البلاد بفضل الادارة المصرية والامن وتبع ذلك الرخاء التجاري وتوسعت التجارة بين مصر والسودان، وانتعشت تجارة سواكن كان حظ بربر من الامر عظيما، فعاد لها الرخاء وغنم أهلها الربح الوفير وباتوا في نعيم. غير أن الصدارة في التجارة قد ذهبت عنها بعد أن ظهرت مدينة الخرطوم، واضحت مدينة السودان الاولى في التجارة مثلما هي الأولى في السياسة والادارة.

وفي حوادث المهدية احتلت بربر حيزاً مرموقاً لأنها على طريقين لا يأتي لغوردون مدد الا بهما وهما طريق بربر سواكن والطريق النيلي الى مصر. ولفترة ما كان الطريق الأول يشغل اذهان المخابرات وكل من يفكر في غزو السودان وسحق ثورة المهدي، لأنه طريق أقصر، والوصول اليه سهل عن طريق البحر الأحمر. بيد أن عثمان دقنه ورجاله البواسل كانوا سداً منيعا وجعلوا اختراق اقليم البجة مستحيلا على اي جيش. وهكذا أصبحت طريق سواكن بربر من الناحية العسكرية على جانب كبير من الأهمية.

ولما قتل غوردون ونفض الانجليز يدهم من الغزو فقدت بربر كثيراً

من اهميتها، وصارت مركزاً صغيرا للادارة يدار منه ما بين السبلوقة وحد اقليم المناصير في الشمال. أما الثقل فقد تحول الى مدينة دنقلا التي صارت في هذا العهد اكبر مدن الشمال واقواها من الناحية السياسية والعسكرية. بيد أنها صارت نقطة تجارية ومركزا لجباية الضرائب على البضائع، وكان بيت مالها مهما لهذا السبب.

وفي العهد الثنائي خفت بريقها اكثر بعد ان لمع لفترة عندما تجمعت بها قوات كتنشنر استعداداً لملاقاة محمود ود احمد.

فمركز الصدارة في المنطقة قد ذهب الى مدينة عطبرة التي انشئت لتكون مركزاً للسكك الحديدية بينما انتقلت المديرية الى مدينة الدامر. ولكن المدينة قاومت المحنة لان انتاج المنطقة من الزراعة يوفر لها بعض المناعة ولأن انتقال التجار منها ــ وقد عاشوا فيها طويلا وسكنوا اليها والفوها الفة عميقة ــ كان بطيئا. ثم ساعد انشاء المدارس، وعلى ذلك قاومت المدينة هذا الشر مقاومة ذاتية ثم بدأت تنتعش انتعاشا ذاتيا محدوداً بعد أن جعلوها عاصمة مجلس المنطقة الشمالية لمديرية النيل، والذي يمتد من حد عطبرة حتى الحد بين الشايقية والمناصير. ولما جاء الحكم الاقليمي في العهد المايوي استكثر الناس ان تكون رئاسة المديرية ورئاسة الاقليم في الدامر معا. وقد وضح مع الأيام ان جمع الرئاستين في الدامر يخلق اضطرابا ويقعد بالخصوص بادارة المديرية. وكان البعض يرى في اول الأمر ان تجمع مديريتا الشمالية والنيل ومديريتا كسلا والبحر الاحمر في اقلم واحد وان تكون رئاسته في بربر باعتبارها مركز الوسط، ولكن هذا الاتجاه سقط وقام الاقليم الشمالي والاقليم الشرقي كل على حدة، وصارت رئاسة الاقليم في الدامر مع رئاسة مديرية النيل. وكانت رئاسة المنطقة الوسطى لمديرية النيل ايضا في الدامر، وكان من عجائب الأمور انهم جعلوا مدينة عطبرة تابعة لهذا المجلس. وهذا خلق اضطرابا في الادارة، وتوترا، وصراعا

بين المدينتين. وكان رئيس الجمهورية يعجبه هذا الترتيب، لأنه ظن أن اهل عطبرة يبغضون حكمه، ويعارضون مشيئته. وتحت الحاح الظروف نظر في اقتراح يدعو الى جعل مدينة عطبرة مجلس منطقة والى الفصل بين رئاسة المديرية ورئاسة الاقليم. أما الاقتراح الأول فقد رفضه. وظلت عطبرة تتبع الدامر حتى نهاية مايو وطالب اهلها بفصلها وجعلها مجلس منطقة، وقد حققوا ذلك بعد سقوط مايو مباشرة. اما الاقتراح الثاني فقد قبله، ولكنه عكس الآية، اذ جعل رئاسة الاقليم في الدامر ونقل رئاسة المديرية الى بربر. وعلى ما بلغنا فان ذلك خلق اضطرابا ومشقة لأن المدينة لم تكن مستعدة لاستقبال هذه الرئاسة. غير ان التجارة الواسعة قد ذهبت وفضل اصحاب التجارة الواسعة ان يمارسوها من الخرطوم. وهذا حال مدن الشمال جميعا. بل هو حال بعض مدن السودان الأوسط كدنقلا وعطبرة ومدني والدويم، لأن الدائرة التجارية المباشرة للخرطوم قد اتسعت بفضل سهولة المواصلات وسرعتها، مما دعا الى التعامل المباشر بين بيوت الخرطوم التجارية وبين تجار الاقليم. وبالتالي انتقل كبار التجار الى الخرطوم، وقد اصبح عادة أن يأتي تجار الاقاليم الى الخرطوم ليسوقوا محصولاتهم بعد أن كانوا يبيعونها في مراكزهم التجارية القديمة، وان يحصلوا منها مباشرة على ما يريدون من البضائع.

كانت مدينة بربر ظاهرة عمرانية متميزة. فقد اجتمع فيها الوضع الاستراتيجي والقوة القبلية والملك والاتساع في الارض الزراعية بالمقارنة الى ما يجاورها من بلاد. وكان بها من الاجانب عدد كبير في تاريخها الطويل الذي اوردنا مختصراً شديدا له في السطور الماضية، وعبرت بربر عن مواقف تاريخية متميزة.

فاذا اخذنا مدينة سواكن مثلا، وهي التي نافست بربر في الشهرة والتجارة، نجد ان صلاحية الموضع لدخول السفن وخروجها هي التي

تحدد مكان المدينة على طول ساحل البحر الاحمر المواجه للسودان، اذ لا زراعة ولا رعي ولا أي نشاط بشري آخر يساهم به هذا الساحل لخلق مركز عمراني، فحيث هذا المدخل الى عرض البحر — وقد وجدت بالتوافق الحسن — وتوفرت مصادر المياه العذبة للشرب كانت مدينة سواكن. ومصداقا لهذا وجريا وراء المكان الانسب على ضوء مسالك البحر ومنافذه تحول الناس عنها، وبنوا ميناء السودان الجديد — بور سودان — فماتت سواكن أو بقيت بقية منها ليست بشيء من حياتها الماضية.

ومدينة الخرطوم التي نشأت منذ البدء عاصمة سياسية وادارية، وكانت وريثة عواصم سياسية سبقتها، اعني سوبا وسنار وقري وحلفاية الملوك، لها وضع آخر.

والمهم في امرها اولا هو النقطة التي تيسر السيطرة والهيمنة على كردفان بالغرب وما بين النيلين الى الجنوب وما هو شرق النيل وما هو شمال الخرطوم، نقطة تتوسط هذه المناطق وتضع المسئول فيها على وضع المهيمن. وفي داخل هذا الاطار العام يحدد المكان بالتقاء النيلين الابيض والازرق. ثم استجدت ظروف التنمية في العهد الثنائي في منطقة الجزيرة وعززت موقف الخرطوم كعاصمة للبلاد. ولو قدر لمشروع الجزيرة ان يستبدل بمشروع تنموي آخر في اقليم كسلا او كردفان او دارفور او الشمالية لتغير الوضع بالنسبة للخرطوم.

وانت اذا نظرت الى الخريطة تجد بربر خارج منطقة السافنا والتي هي منطقة الانتاج الرئيسية في السودان. فالمقوم الذي عليه المدينة ليس ما يدر الاقليم في الانتاج ولا ما يستهلكه اهلها من لوازم الحياة وانما هو الوضع الذي يجعلها مقرونة بمنافذ التجارة. فهي على أقرب نقطة على النيل من سواكن على البحر الاحمر ومن كرسكو في صعيد مصر. وهذا هو المكان المناسب للالتقاء بين دروب السافنا ودروب

منافذ التجارة الخارجية. انه الميناء الداخلي الانسب عندما تكون الظروف طبيعية. واذا استجد أمر يمكن نقل المركز سافلا أو صعيداً حسب معطيات الوضع. وهكذا كانت شندي ثم عطبرة. فالتعبير عن الحاجة بالنسبة لبربر هو في الواقع تعبير اقليمي يمتد مع النيل من السبلوقة الى ابي حمد بينما هو بالنسبة للخرطوم هذا الموضع الذي يحدده التقاء النيلين، وعلى ذلك فان دراستنا لمدينة بربر ينبغي أن تكون في المقام الاول دراسة اقليمية تأخذ في اعتبارها المدن التي نشأت على النيل بعد شلال السبلوقة شمالا حتى حلفا، وان تدخل في اعتبارها المعادلات الحضارية التي اثرت في تكوين هذه المدن ونشأتها واضمحلالها.

نحن اذن لسنا في نقطة محددة كالخرطوم، ولكننا نسير على امتداد خط طويل تحدد فيه نقطتان من وقت لآخر تبعا للظروف والاحوال.

ونحن اذا نظرنا في حال مدن هذا الخط ومراكز العمران فيه نجد المراكز السياسية موزعة فيه حسب تكويناته السياسية. فمدينة شندي هي عاصمة مملكة الجعليين وبربر هي عاصمة مملكة الميرفاب.

اما اذا اجتمعت فالعاصمة الدامر. اما المركز التجاري فبربر كما قلنا، الا اذا حول ميزاتها ثقل آخر. والمركز الديني الدامر فوق نهر عطبرة متوسطا الاقليم شمالا وجنوبا، ومقابلا لاتجاه آخر يسير صاعداً مع النهر الى بلاد البجة. ومركز المواصلات الحديثة هو عطبرة لوقوعها على ملتقى نهر عطبرة ونهر النيل ولأنها ملتقى قطارات الشمال والشرق والجنوب، وذلك عوضا عن بربر التي كانت ملتقى طرق القوافل من كل فج.

ان حال هذا الخط هو انه لا يعبر عن جملة معبراته الحضارية في بقعة واحدة وانما يوزعها هنا وهناك، فنجد المركز التجاري في جهة، والمركز الديني في جهة والى آخر ما بيناه.

ان تناولنا لتاريخ بربر سوف يكون ــ اذن ــ مختلفا عن تناولنا لتاريخ مدينة الخرطوم. ذلك لاننا في تناولنا لتاريخ مدينة الخرطوم كنا كمن يتناول تاريخ شخص معين، ندرس نشأته، وشخصيته المميزة، ثم تطوره ونسير معه سيره في الحياة. أمافي حال بربر فنحن كمن يدرس شخصا متميزاً في أسرة متميزة، فقاعة الدراسة واسعة، ونحن ننتقل من اخ الى اخ ومن سيرة الى سيرة لنبين موضع الاسرة وخطرها ثم ننتهي من ذلك الى الشخص المعني.

ان السودان يعيش الآن تحولا حضاريا عظيما نتيجة لعلميات التنمية البشرية والمادية ولارتباطه بتيارات الحضارة المعاصرة. وقد وضح أثر ذلك في وضع مدنه ومراكزه الحضارية. فالمدن التجارية القديمة كانت مواصلاتها تعتمد على الحركة البطيئة للابل. وكانت دروب القوافل تفضل الدروب شبه الصحراوية لانها اسهل على الابل ارتيادا. وكانت منافذ التجارة نفسها خلف الصحراء، ولذلك قامت المدن شمال السافنا تماما، بعضها على الخط الشمالي لهذا الاقليم مثل الدويم والابيض والفاشر، وبعضها اكثر شمالا لوقوعها على النيل مثل بربر. أما الآن فالقاطرات والعربات والطائرات قد جمعت بسرعتها الفائقة ما كان متفرقا. وقد تفرعت الدروب الى حيث الثروة والانتاج الوفير وانتقل ثقل العمل التنموي الى داخل السافنا، ان الظروف المناخية فيه تعطي العطاء الوفير. ولقد كان من اثر ذلك ان اتجه النشاط البشري جنوبا مخلفا وراءه المدن التجارية القديمة كالدويم وبربر والفاشر وكوبي ومقدما على انشاء مدن جديدة كنبالا وبابنوسة والدمازين والفاو.

ان ظاهرة المدن السودانية الحديثة ظاهرة حضارية مهمة. ففي ظروف النمو البشري والاقتصادي تتحول مناطق من الأصل كانت غابات وغير مأهولة الى مناطق تعمر بمشاريع زراعية كمشاريع الزراعة الآلية وتتكون مجتمعات بشرية جديدة وبالتالي تنشأ مدن جديدة. وعند مقارنة ظروف

هذه المدن بالمدن القديمة نجد الاختلاف في ظروف النشأة وهذا في حد ذاته نقطة هامة يجب ان نوليها عنايتنا باعتبار لأن هذه الظروف المتغيرة تكشف عن نوع من التطور حد المجتمع السوداني وتمثل في الوقت نفسه نوعا جديدا من السودان.

ان انشاء المدن وتطورها واضمحلالها تتبع لمؤثرات ترجع الى الامم والى ادوارها الحضارية بالاضافة الى المؤثرات المكانية. فان اخذنا لتاريخ بربر لا ينبغي ان يكون اخذا ظرفيا بحتا يعالج الجغرافي او التجاري وانما ينبغي ان يعالج ايضا التكوين البشري و للمدينة ومناخها الفكري.

بهذه المقدمة عن اهداف الدراسة القادمة ومراميها واسلوب نبدأ سلسلة مقالاتنا عن تاريخ بربر. والله نرجو ان يعيننا ويسدد

ثورتان

هما ثورتان عظيمتان اجتاحتا اجزاء واسعة من المنطقة التي كانت تعرف قديما ببلاد السودان واثارتا قلوب الناس واذهانهم لردح من الزمان طويل ثم هما فوق ذلك للكثيرين مصدر سر مقيم. جاءت احداهما في السودان الغربي في الربع الاول من القرن الميلادي الماضي، وجاءت الثانية في السودان الشرقي في الربع الاخير من القرن الماضي ايضا، او بالاحرى في نهاية القرن الثالث عشر الهجري كما كان يحلو لاصحابها ان يوقتوها بها. هاتان الثورتان هما ثورة عثمان دان فوديو بنيجيريا وثورة محمد المهدي بن عبدالله بجمهورية السودان.

وقد انتصرت الاولى على وثنية الهوسا وافضت الى اقامة امبراطورية اسلامية عظيمة في السودان الغربي ثم مهدت لخلق مقاومة منظمة ضد التوغل الاوروبي في غرب افريقيا. اما الثانية فقد انتصرت على حكم اجنبي ظل يسيطر على البلاد لما يزيد على نصف قرن واقامت نظاما اسلاميا اشبه بالامبراطورية وظلت تقاوم التوغل الاوروبي مقاومة عنيفة حتى أوفت عمرها وختمت حياتها على اطراف بقعتها المباركة.

وقد تركت الثورتان بعد ذلك آثارا اجتماعية وسياسية مماثلة بالرغم من اختلاف المناخ الطبيعي والبشري وتباعد المكانين وفاصل الزمن بينهما، ثم هما اعظم ثورتين تقدمهما افريقيا المسلمة السوداء، او بلاد

السودان بتعبير ادق، في عالم الثورات وفي صعيد الفكر والدين. فقد بدأتا بهدف الاصلاح السلمي لمجتمع المسلمين والعودة به الى صفائه القديم، ايام الرسول والخلفاء الراشدين، ونبذ المذاهب والطرق الصوفية وكل ما يقسم المسلمين الى طوائف وملل ونحل والاحتكام المباشر الى القرآن والحديث. وكان اتجاه الثورتين اتجاها امميا في اطار الاسلام. ومن هنا كانت الروح التبشيرية والدعوة بنشر الاسلام واعلان الجهاد المقدس حتى يعم الاسلام جميع ارجاء الارض. والواقع ان روح التبشير هذه كانت وليدة البيئة التي ظهرت فيها الدعوتان، لان الدعوتين قد ظهرتا على اطراف العالم الاسلامي وفي وقت كان فيه المسلمون في هذه الاصقاع يعدون العدة للتوغل الى داخل القارة ونشر دينهم في افريقيا ذات المناخ الاستوائي والتي ظلت بعيدة عن تأثير الاسلام وعوامل الحضارة الوافدة من العالم القديم. ففي السودان الغربي كان التجار ودعاة التبشير يدخلون منطقة الغابات الكثيفة فيروجون للتجارة والدين معا. وكان المسلمون في السودان الشرقي يشقون طريقهم الى داخل القارة عن طريق جنوب دار فور بعد ان قفلت سدود اعالي النيل طريق النيل، وقد قدر لهؤلاء ان يقيموا سلطنات اسلامية في بحر الغزال وشرقي الكنغو وكان من المقدر ان تتجه هذه الحركة جنوبا وشرقا وغربا فتعم وسط القارة لولا الفوضى التي صحبت تجارة الرقيق وتخبط الادارة المصرية ثم الفوضى التي صاحبت قيام المهدية ثم اهداف السياسة البريطانية التي اوقفت حركة الاسلام وجعلت المنطقة مقفولة للتبشير المسيحي.

بيد ان الدعوتين السلميتين قد انقلبتا لظروف تاريخية الى ثورتين عارمتين اتخذتا السيف سبيلا ورفعتا رايات الجهاد المقدس ثم انقلبتا الى دولتين يصدق عليهما ما يصدق على الدول وتتحكم فيهما دواعي السياسة والحكم، وهكذا الحركات الدينية دائما، تنقلب موازينها بدافع

الحماس والغيرة ومقاومة المعارضين وتغدو نارا مؤججة بعد ان كانت نوراً يشع وعلماً يضيء.

وان الثورتين قد ولدتا في مناخ الطرق الصوفية وانعكاساتها المختلفة وقد لعبت صراعاتها دورا كبيرا في مولدهما. فالشيخ عثمان كان تابعا للطريقة القادرية وتربى في كنفها، وكانت هذه الطريق تعيش في صراع مع الطريقة التجانية التي تقاسمها النفوذ والقوة. اما محمد المهدي ابن عبدالله فقد كان تابعا للطريقة السمانية المنشقة على نفسها، وقد ذاق مرارة الصراعات الداخلية وطرد من الطريقة وعاش هذه التجربة القاسية ردحا من الزمن. ولما كبر الرجلان وقاما بدعوتيهما تخلصا من جو الطرق شيئا فشيئا ثم انتهيا بأن اعلن احدهما انه امير المؤمنين بينما اعلن الثاني انه المهدي المنتظر، منتظر العام والخاص وخليفة سيد المرسلين. صار كل يأمل ان يجمع العالم تحت قيادته وان يقضي على الانقسامات الدينية. وهكذا كانت سيرة اغلب المصلحين المسلمين في هذا العصر، يبدأون نشاطهم الديني في عالم التصوف ثم ينقلبون عليه آخر الامر ويعملون لالغائه.

غير ان الحركتين لم تنجحا كثيرا في اصلاح المجتمع والنهوض بالدين والعودة به الى ما كان في صدر الاسلام، فالمذاهب ما زالت قائمة والطرق الصوفية ما زالت بقوتها، وها هي الطبول الافريقية تدق بعنف في المناسبات الدينية بجانب الطقوس الاسلامية وها هم الرجال يرقصون في حلبات المديح والذكر كما كانوا يرقصون في عرضات القبائل وايامها. وقد كان فشلهما في مطلب الوحدة تحت لوائهما فشلا ذريعا، بل ان كلا منهما قد افضى الى انشاء جماعة اسلامية لا تختلف عن طوائف الطرق الا بالمقاييس الاكاديمية المقننة. على ان حركة الشيخ عثمان قد وطدت مكانة الاسلام في بلاد الهوسا والمناطق المجاورة وجعلت الغلبة للمسلمين بعد ان كانوا قلة مضطهدة كما خلفت وراءها

مجموعة من العلماء حملوا لواء الحركة واثروها بما كتبوا وظلوا يكونون مركز ثقل ديني.

واهم من هذا وذاك ان حركة الشيخ عثمان قد مهدت لحركة محمد المهدي ووضعت اسس الالتقاء بين الاتباع في صعيد الدين والسياسة معا. بل ان الشيخ عثمان نفسه قد اعلن ان حركته ما هي الا تمهيد لحركة المهدي المنتظر الذي يظهر في المشرق وان اتباعه يكونون في سلك انصاره.

ثورة الشيخ عثمان

لقد تعرض مجتمع الهوسا الذين ظهر الشيخ عثمان بينهم الى عاملين عظيمين اثرا فيه تأثيرا بليغا، وكان اول العاملين دخول المهاجرين والغزاة من البلاد المجاورة الى بلادهم. ففي اوائل القرن العاشر تغلبت جماعات من قبيلة الزغاوة على الهوسا بفضل استعمال الخيول في حروبهم. وقد ترك هؤلاء وراءهم بعض عبادات وثنية وعقبا يقال لهم الهيب ظلوا حكاما على الهوسا لفترة من الزمان. ثم وفدت جماعات من الفلاني من الغرب منذ القرن الثالث عشر، وكان هؤلاء اكثر تقدما وحضارة من الهوسا ومن الزغاوة، واستقرت جماعات منهم في المدن بينما اتجهت جماعات اخرى الى الزراعة. اما العامل الثاني فهو الاسلام الذي وفد الى البلاد مع مهاجري الفلاني ومع المادنقو القادمين من مالي. وبالرغم من ان المسلمين كانوا يشكلون اقلية صغيرة وسط الهوسا الوثنيين فان الاسلام كان يلعب دورا اخطر من قوة معتنقيه العددية.

اما الهوسا انفسهم فانهم لم يتمتعوا من قبل بوحدة سياسية تشملهم جميعا، وقد ظلوا طوال تاريخهم اما تحت حكم المهاجرين والغزاة او تابعين لامبراطورية خارجية. ولما اوشك القرن الثامن عشر ان يبلغ كماله كان حالهم قد بلغ حدا من السوء نتيجة للحروبات الداخلية

والغزوات المتواصلة من الخارج. فقد احتلت بونو، وهي مملكة قوية، اقليمي كانو وكاوارارفا وبلغ نفوذها اقليمي زاريا وكاتسينا، وكانت الاخيرة دولة مرهوبة الجانب الا انها قد تقلصت لدرجة بعيدة. وقد انشغلت مملكة نوب بحروباتها الداخلية وبلغت حدا من الضعف. اما مملكة جوبر القوية، والتي صارت مهدا لثورة عثمان فقد انهكها الصراع العنيف بين الوثنية والاسلام. ومع ذلك فقد ظل الهوسا يواصلون حياتهم العادية وكأن الامر لا يهمهم، والحق انه ما كان يضيرهم شيء طالما ظلت تجارتهم وزراعتهم بعيداً عن الخطر وظل مجتمعهم الخاص بمنأى عن تدخل الحاكمين، فالملك لغيرهم وهم رعية على اي حال.

وعندما وفد الشيخ جنو جد الشيخ عثمان الى جوبر كانت هناك موجة ارتداد عن الاسلام الى الوثنية، وكان يقف وراء هذه الحركة الملك نفاتا ملك جوبر الذي كان يحس بخطورة الاسلام على نظام ملكه القائم على الوثنية، ولما كان عدد المسلمين قليلا فان عصبيتهم لم تكن لتكفي لمساندة نظام ملكه او مقاومة قوته، خاصة وقد كان المسلمون يتركزون في المدن بينما كانت غالبية الوثنية الغالبة في الاقاليم وتنظر الى اسلام المدن نظرة غير ودية. ولهذا فان مصلحة هذا الملك كانت تقضي بمحاربة الاسلام، وفي الوقت نفسه اتخذ المسلمون موقف الدفاع، وفي هذه الظروف نجم ذلك الصراع العنيف بين الوثنية والاسلام، الاول بقيادة الملك نفاتا ثم ابنه يونفا والثاني بقيادة بيت جنو هذا، وقد قدر لحفيده الشيخ عثمان ان يقضي على اسرة نفاتا وعلى حكمها في البلاد وان يرسي حكم الاسلام فيها على قواعد ثابتة.

وكان الشيخ جنو القادم من الغرب وابنه محمد من رجال الدين المشهورين وقد وفد اليهم طلبة العلم من كل صقع، فتحول مقرهم الى مركز علمي. وقبل ان يولد عثمان شهد هذا المركز تجمعا اسلاميا يمثل عصبية المسلمين ويشارك في الصراع الديني بقسط. وقد ولد

الشيخ عثمان في هذا الجو، من ابوين عالمين وفي مركز ديني خطير كان يتأهب لصراع ديني فشب عالما عظيما من علماء الدين متشبعا بروح التبشير ومتحمسا لقضية الاصلاح الديني.

ولد عثمان ببلدة دقل، من بلاد مملكة جوبر، في ١٧٥٤، ونشأ بين اسرته الدينية والتي اتخذت هذه البلدة مركزا لها. وقد تعلم في هذا المركز ثم ذهب الى مكة والمدينة وتلقى بهما العلوم الدينية وتأثر بالحركة الوهابية ذات الاتجاه السلفي المتشدد. ولما عاد الى بلاده اصبح داعية وبث في دروسه اتجاهه السلفي ودعا الى نصرة الاسلام ونشره بين الوثنيين والى نقاء العقيدة وتخليصها من الخرافة والدجل والعوائد المحلية التي تتعارض مع الدين. وقد انتظم يدرس في الخلوة، والخلوة اساس التعليم الاسلامي.

وخطوة عثمان هذه ـــ اي اتخاذه الخلوة مركز نشاطه وبث دعوته منها ـــ شبيهة بخطوة محمد أحمد، مهدي السودان في المستقبل، عندما افتتح خلوة في الجزيرة ابا. واهمية الخلوة هي انها تربط بين شيخها وتلاميذه ومريديه الذين يتجمعون حولها برباط قوي وتخلق الولاء، وفي النهاية، اذا اتخذ الشيخ خطا، تؤدي الى مجتمع له اتجاه واهداف وتنمي في النفوس روح الجماعة والدافع للدفاع عنه. وبالنسبة للمهدي فان ابناء خلوة ابا والحواريين هم الذين صاروا ركيزته وهم الذين تولوا الدفاع عنه عندما خاصمه استاذه محمد شريف نور الدائم ودفع باتباعه بقيادة رضوان للاعتداء عليه. وقد كون هؤلاء القاعدة التي اعتمد عليها في دعوته السلمية. وقد خصهم في منشورات الدعوة بذكر خاص. فهو يقول انه اتصل بعلية القوم من رجال الدين وزعماء العشائر ووجاهات المجتمع منذرا ومنبها وداعيا الى نبذ المفاسد والتكالب على الدنيا وحاثا على تقويم الدين وتشييده على الوجه الذي كان في عهد الرسول وصحابته. ولكن هؤلاء لم يستمعوا له، ومن ثم اعتمد

على تلاميذه ومريديه الذين وافقوه على دعوته واخلصوا، وما زال عددهم يتسع ويزداد حتى جاءت المهدية. هؤلاء هم جماعة المهدي الاولى، وكانوا قلب ابكار المهدية.

وفي مبدأ الامر لم تثر خلوة عثمان حساسية ما ولا شبهة، لأن الناس تعودوا على الخلاوى، وكانت هذه الخلاوى هي التي تقوم بالخدمة التعليمية في المنطقة، ولم تكن للوثنيين جهة اخرى تتولى مهمة التعليم. وقد ارسل الملك نفاتا، الوثني المتحمس لوثنيته، ابنه يونفا ليتعلم على يد عثمان في خلوته. وهذا يعني من جهة ان الخلوة كانت تستقبل غير المسلمين، ومن جهة ثانية ان بعض الوثنيين كانوا يرسلون ابناءهم الى هذه المؤسسة دون حرج او مظنة، ومن جهة ثالثة ان انشاء هذه الخلوة لم يثر حساسية البيت المالك. ولكن الملك وقف على نمط دروس عثمان ودعوته الى اقامة مجتمع اسلامي بدل المجتمع الوثني، وباتجاه متشدد ضد الوثنية ومخالفيه من المسلمين، وادرك ان هذه الدعوة بدأت تجمع الناس حولها. وقد انزعج لذلك وتحرك لمداركة الأمر. وكانت الخطوة التي اتخذها هي ان امر بألا يدخل الاسلام الا من كان من ابوين مسلمين والا يتزيا الوثنيون بالزي الاسلامي ومنع الجلابية واللثام. وكان هدفه من ذلك هو وقف مد الاسلام بالحد من ازدياد المسلمين على حساب الوثنيين والمحافظة على المجتمع الوثني الذي تقوم عليه دولته، وحظر الجانب الاجتماعي الذي يجذب الناس الى الاسلام. وهذا شبيه بما فعلت الادارة الانجليزية، مدفوعة بالكنائس، في جنوب السودان، اذ حظروا دخول المسلمين وحاربوا اللغة العربية والعادات العربية واللبس العربي والاسماء العربية.

ولما تولى يونفا الملك بعد ابيه، وكان قد خبر امر عثمان عن كثب، اتخذ سياسة اشد حزما وقوة، وظل يقبض على المسلمين ويبيعهم

ارقاء، وهذا قد اثار عثمان واغضبه ودفعه الى التحرك، وكان ان حطم اغلال بعض من اسرهم واطلق سراحهم حتى لا يباعوا مثل غيرهم. وعلى الاثر وضع يونفا مؤامرة للقضاء على عثمان، الا ان المؤامرة فشلت. وهذا دعاه الى ان يزحف بجيشه على دقل ليقضي على عثمان وجماعته، الا ان هذا علم بخبره وهرب الى جندو قبل ان يدخل يونفا وجيشه بلده.

كان خروج عثمان من دقل هربا من الملك نقطة تحول في تاريخ دعوته. وهذا شبيه بهجرة المهدي من ابا الى قدير وما جرته من تطورات في اتجاهات المهدية، وشبيه بهجرة ابن تومرت باصحابه بعيدا عن موضع الصراعات حتى يقيم مجتمعه ويتقوى. وقد ذهب المهدي وعثمان الى ان هجرتيهما هاتين كانتا على سبيل هجرة الرسول من مكة الى المدينة، وقد تبينا من معين الادبيات الاسلامية الثرة وجوب الهجرة على المسلمين للذود عن الاسلام وفضلها وما يلقاه المهاجرون من الثواب العظيم. وللشيخ عثمان كتاب سماه « بيان وجوب الهجرة » وهو عبارة عن رسائل حشدها بالآيات والاحاديث والادبيات التي تدور حول وجوب الهجرة من اجل الدين وفضلها، وقد حقق هذا الكتاب وترجم نصوصه الى الانجليزية الدكتور فتحي حسن المصري، وصدر الكتاب في سلسلة فونتس عن مطبعة جامعة الخرطوم قبل سنوات. وقد عد عثمان واتباعه يوم هجرته من دقل، وهو ١٨٠٤/٢/١٢، يوما حاسما ومناسبة دينية عظيمة.

وعلى اثر ذلك توافد المحبون والمتحمسون للاسلام واجتمعوا حوله لمؤازرته، اذ عندما يكون داعية ورجل معتقد فيه مثل عثمان في خطر فان النخوة الدينية تدفع المحبين وأهل الغيرة اليه. وهذا ما وقع في المشرق عندما توافد مريدو المهدي الى الجزيرة ابا للدفاع عنه ضد الترك عندما استشعروا الخطر عليه وتوافدت القبائل الموالية لتؤدي البيعة

العلنية وتندمج في حركته هجرة معه الى حيث اتجه وجهادا في المعركة اينما تكون. ثم وقعت واقعة حاسمة في ١٨٠٤/٦/١٢ انتهت بهزيمة ساحقة ليونفا واعلان عثمان نفسه اميرا للمؤمنين. وقد اخذ اتباعه البيعة امامه واقسموا على الجهاد في سبيل الله. ومن هنا اندفعت الحركة الاسلامية الى الامام مكتسحة الوثنية. وفي الفترة بين ١٨٠٤ و ١٨١٠ تمكن عثمان من فتح بلاد الهوسا وجزء من مملكة بورنو. وكان من المرتقب أن يفتح بورنو كلها لولا تدخل الشيخ محمد الامين الكانمي، ملك كانم، في الحرب ومناصرة لاعدائه. ومن جهة الجنوب، فقد قاوم اليوروبا وغيرهم من الوثنيين تقدم عثمان، وقد وقف توسعه عند حدود الغابات الاستوائية الكثيفة. ومن جهة الغرب قام احد تلاميذه، وهو الشيخ احمد، بفتح ماسينو واخضاع البلاد الواقعة بين تمبكتو وفولتا السوداء. وهكذا تكونت امبراطورية عثمان. فالحماس للاسلام والغيرة عليه والدفاع عنه قد ادى الى الجهاد، والجهاد ادى الى الفتح، والفتح ادى الى الامبراطورية.

وكامتداد لحركة عثمان قام الحاج عمر بن سعيد الفوتي بارض غوته بالسنغال بحركته. وكان هو ايضا قد قضى بالحجاز مدة وتأثر بالحركة الوهابية. وعند عودته عمل بين الهوسا داعيا الى عقيدة السلف. وقد استجاب لحركة عثمان وسار على هداها. وقد ربطت بينه وبين محمد بلو، ابن عثمان والذي تولى زعامة الحركة والدولة، صداقة متينة، وقد تعززت العلاقات بزواجه من ابنة محمد بلو. وقد اسس عمر امبراطورية التكرور، واشتهر خلفاؤه في الادبيات الاوروبية بمقاومتهم للفرنسيين. وقامت حركة اخرى تحت تأثير حركة عثمان بقيادة احمدو.

اما في السودان فان نجاح المهدي والظروف السائدة لم تسمح بقيام حركات مهدية، ولكن تولدت، وفقا لمزاعم المتكلمين عن المهدي المنتظر، حركات النبي عيسى، والذي قيل انه يظهر بعد المهدي ويقضي

على الدجال ويقيم المجتمع النقي الموعود. الا ان داعية في الصومال قام بحركة تحت تأثيرات مهدية السودان واعلن ثورته، وهو محمد عبدالله، المعروف في الأدبيات الاوروبية، بماد ملاح، اي الملا المجنون. وامتدت دعوة المهدي بتأثيراتها الى اواسط بلاد السودان، في المنطقة المعروفة الآن تشاد وما حولها. واصبحت من محاور الصراع بين القوى المختلفة. وحركة اخرى تولدت عن تأثيرات المهدية، بل وولدت في اطارها، وهي لا تغير لها. هذه هي حركة ابو جميزة الذي ادعى انه خليفة عثمان بن عفان بين خلفاء المهدي، وهدد دولة الخليفة وأرقه حتى مات بداء الجدري وهو في اوج قوته وتمكن الانصار من هزيمة جماعته وتلاشت الدعوة.

وقد اقام عثمان دولته على الشريعة الاسلامية، ووفق الاتجاهات السلفية التي تدعو الى نقاء العقيدة، وبرسالة تبشيرية تتجه الى المناطق الوثنية لنشر الاسلام فيها. وقد تفرغ هو للدعوة والتبشير بينما تسلم اخوه وابنه محمد بلو قيادة الدولة. وكان للدولة مركزان، احدهما في سكتو والآخر في كافو.

وكان عثمان عالما متمكنا وكتب ادبيات دينية كثيرة. وكان اتجاهه في التأليف هو عدم الدخول في التفاصيل وانما التركيز على المسائل الرئيسية والاعتماد على القرآن والسنة. لذلك يجد المرء حشدا من الآيات والأحاديث النبوية وقصص الصحابة، وهو يورد كل ذلك ليدعم ما يقرره من أمور. وتمشيا مع ذلك كان نفسه في الكتابة قصيرا، مثله في ذلك مثل المهدي الذي اعتمد على المنشورة القصيرة بدلا عن المؤلفات المطولة.

وكان عثمان مالكي المذهب مثل اهله، ولكنه لم يحجر نفسه او يحبسها في نصوص هذا المذهب، لأنه قرأ قراءة واسعة في ادبيات الدين واستوعب ما قرأ حتى تمكن منه. لذلك مال الى الرأي والاجتهاد.

وهذا ما فعل المهدي، فانه الغى المذاهب، ولكنه كان يسير في أمر على خط المالكية بينما يسير في امر آخر على خط الشافعية مثلا، وذلك حسب اجتهاده واستحسانه. بل هو يضع القاعدة من نفسه، تحت طائلة الالهام والحضرة، ولكن معتمدا على فهمه لروح الدين وغاياته.

وكان في الطريقة يتبع الطريقة القادرية مثل اهله ايضا، وكان اتباعه الاوائل من اتباع هذه الطريقة، وهذا جر الى تعقيدات لأن القادرية والتجانية كانا في صراع دائم، وقد اصطدمتا دموياً في حالات.

لقد دخل الاسلام في هذا القطاع من العالم في وقت ليس بالبعيد، وقد جاء امتدادا من شمال افريقيا بفضل التجار والمبشرين والذين كانوا يتبعون المذهب المالكي وينتمون الى طرق صوفية اهمها التجانية والقادرية. لذلك ساد المذهب المالكي كما هو الحال في شمال افريقيا، وملكت الطرق الصوفية النفوس. ولما كان المبشرون من عامةالناس عادة وليسوا من العلماء فان الاسلام الذي بشروا به ونشروه كان بغير ما يأخذ به العلماء وفق مقنناتهم وضوابطهم، وقد حمل بعض عوائد ليست من الدين. وبانتشاره في البيئة الافريقية ذات الثراء الاثني الواسع امتص من عوائد افريقيا وطقوسها وتقاليدها، وكانت النتيجة صورة من الاسلام لا ترضي في بعض جوانبها شخصاً مثل عثمان يتخذ خطا سلفيا. ونفس الحالة واجهها المهدي في السودان ومصلحون آخرون كالسنوسي في ليبيا، والموحدون وتلاميذ عثمان الذين ذكرناهم. ثم ان اغلب من دخلوا الاسلام لم يطبقوا شروطه ولا قاموا بواجباته ولا سلكوا سبيله القويم، وانما اكتفوا بمظهر الاسلام بينما ظلوا في مخبرهم على عوائد افريقيا وعاداتها.

ونتيجة لصراعات الطرق انشق المسلمون الى طائفتين كبيرتين، هما اتباع القادرية واتباع التجانية. ليس ذلك فحسب بل ان الصراع بين

الطريقتين قد وجه نشاط الدعاة الى التركيز على كسب المريدين والاتباع من بين المسلمين بدلا من ان يتجه الى نشر الاسلام في المناطق الوثنية وتوسيع دائرته. وقد اطل هذا الصراع في علاقات القوى، ومن هنا يمكن ان نفسر عداء الكانمي لحركة فودي وتصديه لها، لأن الكانمي كان تجانيا، وذلك بالطبع اضافة الى الاسباب السياسية والتطلعات الشخصية. وكانت خطورة هذا الصراع على مجتمع المسلمين بعيدة، لأن المسلمين كانوا اقلية ويعيشون وسط الاغلبية الوثنية التي تشد من ازرها القوة العددية والبناء الاجتماعي المتسع والقوة السياسية والعسكرية. لذلك كله واجه عثمان وضعا شائكا معقدا.

ان اهداف عثمان كانت واضحة : فهو يريد ان يوسع دائرة الاسلام بادخال الوثنيين في الاسلام، وهو يريد ان يصلح المجتمع الاسلامي على هدى التيار السلفي ويصل به الى النقاء. لذلك بدأت حركته سلمية، فلما اصطدمت بقوة التيار المعارض تحولت الى جهاد مسلح. وهذا الجهاد موجه الى غير المسلمين حتى يسلموا وإلى المسلمين حتى ينصلحوا. وهذا ما فعل المهدي ايضا في السودان، بل انه اعتبر كل معارض له او غير مؤمن به كافرا.

وهكذا تكون اهداف عثمان دينية بحتة، وقد قامت دولته لاداء هذا الغرض، وهذا بخلاف دول المنطقة التي قامت استجابة للتجارة وطرقها.

وكانت قوة الحركتين تعتمد على القوة السياسية، والتي تتبعها القوة العسكرية، فلما ذهبت القوة السياسية انقلبت الحركتان الى طائفتين لا تختلفان عن الطرق الصوفية الا بدلائل نظرية. بيد انهما اثرا في مجرى الامور تحت الادارة الاستعمارية لخط التعاون الذي انتهجته قيادة الانصار واحفاد عثمان، ولما جاء الاستقلال عادت لهما القوة السياسية واشتركا في قيادة دولتي السودان ونيجيريا بشكل ملموس.

ولكن حركة عثمان ادت الى وضع جديد. اصبح المجتمع يقوم

على الثنائية، اذ هناك سلطة الدولة وبجانبها الولاء للدين، والناس ينتمون الى المجتمع بصفتهم اتباعا في الدين وبصفتهم مواطنين في السياسة. وهذا بخلاف ما كان في النظام الوثني. وقد دفعت حركته باقليم الهوسا الى التاريخ، كما انها غيرت موازين القوى في المنطقة، اذ توقف توسع مملكة برنو وصعدت امبراطورية عثمان. وقد وقفت غارات الزغاوة من الصحراء، وعلى اثر ذلك صعدت مملكة كانم والتي نافست عثمان على صعيد السياسة وصعيد الدين. وقد ذهبت طبقة الهيب الحاكمة وتسلم الحكم اقرباء عثمان وتلاميذه وانقلب ابناء واحفاد حملة رأياته الى حكام. وظهر من بين هؤلاء علماء. وقد تحول مجتمع الهوسا الى مجتمع اسلامي كما ان قبيلة الفلاني اصبحت قبيلة ذات عصبية قوية، اسلاميا وسياسيا. وهذا ادى بدوره الى مزيد من الهجرة الفلانية. وقد اعطت حركة عثمان قوة هائلة للاسلام في هذا الطرف من افريقيا ووطدت مكانة المسلمين فازدادت اعدادهم وقويت شوكتهم وتحطمت حصون الوثنية وانقلب الميزان لصالح المسلمين. واذا كانت الغلبة الآن للمسلمين في جمهورية نيجيريا، والتي هي اكبر دولة في افريقيا، فان اكثر الفضل في ذلك يرجع من غير شك الى جهاد عثمان ودعوته.

وقد كان عثمان عالما جليلا، يلقي الدروس، ويكتب الادبيات، وقد استن بسنته هذه اخوه وابناؤه واحفاده واهل العلم عموما. وهكذا خلف عثمان مدرسة اثرت تراث نيجيريا بمدونات وادبيات غنية. وهذا بخلاف حال المهدي، فانه لم يخلف مدرسة فكرية، وكل ما فعله اصحابه بعد وفاته هو جمع آثاره وتدوين سيرته وبعض وقائع التاريخ.

عرف السودان المهاجرين من غرب افريقيا من زمن بعيد، وهم يعرفون هنا عادة بالفلاتة واحيانا بالتكارير، واللفظ الاخير هو الشائع في مصر. ولا يعرف تفصيل قبائلهم الا قليل من الناس، ولذلك شاع الاسم الجامع. وكان مما دفعهم الى السودان الحج، ذلك لأنهم في

طريقهم الى مكة يعبرون السودان، وغالبا على ارجلهم، وقد توطن بعضهم. وبعضهم دخل للتجارة. وبعضهم دخل طلبا للمرعى او مدفوعين بالحروب، وهؤلاء عادة كثيرون ويعيشون في مجموعات. وكانت بدارفور مجموعات منهم في شكل قبائل، وكانت هناك مجموعات في القضارف، ومجموعات في كسلا. وكان بعض هؤلاء علماء، وكان لهم تأثير، اذ التحق بعضهم بخدمة سلطنة الفور كتابا وقضاة، وبعضهم انشأ الخلاوى. وكثير من الاسر الدينية في السودان ترجع الى اصول هؤلاء حتى في اقصى شمال السودان.

وقد دفعت حركة عثمان مزيدا من الناس الى الهجرة لأنه بشر بظهور المهدي في المشرق. وكان ممن آمن بهذه البشرى حيات بن سعيد حفيد عثمان دان فودي. وكان هذا عالما متحمسا للدعوة الدينية. ولم تكن له ولاية او منصب في الدولة وربما لهذا اصبح متنافرا عن الاسرة. وقد جمع اتباعه واسس مركزا يقع شمال شرق سكتو انتظارا لظهور المهدي في المشرق وظل يدرب رجاله على الحرب.

وكانت اخبار ثورة عثمان وجهاده قد بلغت السودان بفضل هؤلاء المهاجرين. وقد جاء في كتاب الابانة النورانية في تاريخ الختم ذكره باعتباره غوثا يستشهد باقواله لاثبات ولاية الختم، وذلك في الفصل التاسع في معرض ما بشر به الاولياء عن ظهوره. وامر آخر يدل على صلة حركة عثمان بالسودان، وهو ان المهدي كان مدركا بما يجري وما كان عليه حيات، ولذلك كتب اليه داعيا اياه للانخراط في سلك اتباعه. وقد تحرك بالفعل بعد ان استجاب الا انه بقي في جنوب تشاد الحالية حليفا لرابح بن فضل الله حتى قتل. ومن غرائب تاريخ هذه المنطقة ان يلتقي رجل خرج على جماعته في السودان وشق طريقه الى الغرب، ورجل آخر خرج على جماعته في سكتو وشق طريقه الى الشرق في جنوب تشاد الحالية وان يتركا بصمات غائرة

في تاريخ المنطقة. وقد تعامل الاثنان مع المهدية، ولكن كل باسلوبه وهدفه. وقد ماجت ودّاي وبرنو بتأثيرات جهاد عثمان من جهة وتأثيرات المهدية السودانية من جهة اخرى.

وهناك قضية اخرى مهمة : وهي القول بأن المهدية السودانية نتاج جهاد عثمان. وقيل في ذلك ان عبدالله بن محمد ـــ خليفة المهدي ـــ تلقف الفكرة في دارفور بتأثيرات جهاد عثمان ثم حملها الى محمد احمد في الجزيرة ابا واسكنها في رأسه، ومن هنا جاءت المهدية السودانية. وقد عزز هذا الرأي ما رواه الزبير باشا عن عبدالله هذا، اذ زعم انه اسره بعد بعض معاركه وعزم على قتله لولا ان عارضه العلماء، وان عبدالله عاد اليه بعد ذلك مبشرا اياه بالمهدية ولكنه طرده. وروى محمد شريف نور الدائم ان عبدالله هذا جاء واسر اليه انه المهدي وانه طرده وقال له اذهب الى محمد احمد فانه على هذا الادعاء وجدير بصحبته. ولكن هاتين الروايتين مختلفتان. واذا عدنا الى عبدالله نفسه فكيف نثبت حقا انه كان على علم بالفكرة ومؤمنا بها وانه حملها الى محمد احمد واقنعه بها. وهناك دليلان آخران يدحضان هذه الفكرة. اولهما ان المهدي كان قطع شوطا بعيدا في دعوته الدينية التبشيرية، وتمهد الجو لاقتطافه هذه الفكرة. ولم يكن المهدي محتاجا لعبدالله ليبصره بأمر المهدي، لأنه وقف على فكرة المهدية في قراءته وتفقه فيها. والثاني هو ان المهدي هو الذي تولى شرح فكرة المهدية ووضع اسسها بينما لا يقوم عبدالله بأي دور الا في المجال التنفيذي. لقد تبنى هذه الفكرة باحث بحث في تاريخ جهاد عثمان وتمكن منه، الا انه لم يكن بالقدر من التمكن بتاريخ المهدية. وهكذا ولدت هذه الفكرة التي لا تستند الى اي مستند او واقعة تاريخية.

وبعض الوافدين من هؤلاء في العهد الثنائي كانوا من مبشري الطريقة التجانية، والتي سرت في مجتمع الانصار مثلما يجري الدم في العروق.

وبعض دعاتها بشر في جهات شندي واستجابت لهم — فيمن استجاب — اسر مرموقة كالهاشحاب وآل الغبش. وهكذا ظهرت الطريقة التجانية في السودان وانتشرت وهي الآن من الاتساع بمكان عظيم.

وبعض آخر منهم كان قد اشقته هزيمة المسلمين امام الاوروبيين النصارى، وكانت هجرته نوعا من الجهاد، بعدا به عن حكم النصارى واستجارة ببلاد الاسلام. وبعضهم استجاب لفكرة المهدية وعمل في ضوئها، وقد بشر هؤلاء بفكرة النبي عيسى الذي يجيء بعد المهدي، وقد ظهر دعاة لهذه الفكرة ووقعت ثورات في السودان. وبعض من الناس آمن بهذه الفكرة وآمن في نفس الوقت بأن السيد عبد الرحمن المهدي هو عيسى المرتقب، وهذا مما قوى حركة المهدية الجديدة واعطاها قدرا من القوة والثبات، وخاصة في مناطق الغرب. وقد انتهى هذا التيار في هذا المصب وبلغتها المهدية الجديدة، خصوصا بعد ان فشلت الثورات، وارتقب المبشرون ظهور عيسوية السيد عبد الرحمن حتى تغير الوضع وماتت الفكرة.

واثر مهم آخر، وهو ان هذه الظروف هي التي اتت بجماعة مايرنو الى السودان في اوائل العهد الثنائي؛ وهذا دفع الى مزيد من استيطان الفلاتة في الجزيرة وحصولهم على مساحات واسعة من ارض المشروع.

وبالنظر الى وجود هذا العنصر في مناطق الانتاج المهمة في الجزيرة وكسلا والقضارف وكردفان ودارفور، وبالنظر الى مثابرتهم في العمل وجدهم وكدهم فانهم ركيزة انتاجية هائلة.

اجازات الطرق الصوفية في السودان

اولا : اجازة سمانية

عرف السودانيون التصوف منذ ازمان بعيدة، وقد بلغنا من خبره ما هو متصل بالطرق الكبيرة التي عرف المبشرون بها في السودان كالشاذلية والقادرية. والواقع ان دخول هاتين الطريقتين يمثل المرحلة الثانية من تاريخ الحركة الصوفية في السودان. ومن الملاحظ ان الطريقة الشاذلية الأم لم يعرف لها تنظيم مباشر في السودان وانما ظهرت طرق متفرعة منها كالطريقة المجذوبية والطرق التي انشأها تلاميذ أحمد بن ادريس. واما القادرية فلم يكن لها تنظيم موحد وانما كان لها خلفاء مستقلون عن بعضهم البعض وان كانت اخوّة الطريقة الدينية تجمع بينهم.

ولما كان الجانب الأخير من عصر الفونج بلغت هاتان الطريقتان مبلغا من الضعف واضحى ميسوراً ان تظهر في معاقلهما طرق جديدة وافدة كالسمانية والختمية. وقد وفدت هاتان الطريقتان من الحجاز وحملتا رفدا كثيفا من القوة والصحة لتأثرهما بالتيارات الفكرية الاصلاحية، التي كانت تسود العالم الاسلامي وتتجمع خيوطها في مكة المكرمة. وقد اتخذت الطريقة المجذوبية خطا محددا عن طريق الشيخ محمد المجذوب الصغير الذي اقام في مكة لسنوات وتأثر بالتيارات الفكرية المجددة وبالخصوص بمدرسة الشيخ احمد ادريس الفاسي، وان كان

لا يعد ــ في الحقيقة ــ ضمن تلاميذه. وهنا تبدأ المرحلة الثالثة وهي مرحلة الطرق المجددة ذات النزعة التبشيرية والمتأثرة بحركات الاصلاح في الخارج، وهي مرحلة يصعب تحديد بدئها بزمن محدد وان كان من الاسلم ان نقول انها بدأت منذ اواخر العهد الفونجي واستمرت الى اواسط العهد التركي. ثم جاءت المرحلة الرابعة عندما جاءت المهدية والغت الطرق الصوفية ومنعت اورادها واوقفت نشاطها الديني والاجتماعي. وبزوال المهدية ومجيء العهد الثنائي عادت الحياة اليها من جديد وسيطرت الطرق على المجتمع سيطرة تكاد تكون كاملة.

ويهمنا من هذه الطرق الآن الطريقة السمانية التي انشأها عبد الكريم السمان، وهي فرع من الطريقة الخلوتية. ولقد وجدت هذه الطريقة طريقها الى السودان على يد الشيخ احمد الطيب ابن الشيخ البشير وانتشرت انتشارا سريعا وصار من مريديها جماعات كانت تنتمي الى الطريقة القادرية. ولم يمض وقت طويل حتى صار للسمانية شأن خطير. ولما توفي الشيخ احمد الطيب انقسم السمانية الى ثلاثة فروع، فرع تابع للشيخ القرشي ود الزين وفرع ثان تابع للشيخ البصير وفرع ثالث تابع للشيخ محمد شريف نور الدائم. وقد اختلف هؤلاء الثلاثة حول مشيخة الطريقة فذكر الاولان انهما اخذا الطريقة على يد مبشرها الاول في السودان مباشرة وهو امر لم يكن لثالثهما ويجعلهما اقرب اليه من غيرهما بينما احتكم الثالث الى القرابة لكونه حفيد ذلك المبشر. وقد ظلت المنافسة بينهم قائمة والخلاف مستمرا حتى جاء محمد احمد بن عبدالله فاستغل هذا الخلاف في خصومته مع الفرع الثالث وفي بناء دعوته بعد ان صار مهديا. فقد انتسب محمد احمد الى محمد شريف وصار معه حتى بلغ مرتبة عالية في الطريقة، ثم جاء الخلاف وتبعته الخصومة فطرد من الطريقة. ولما اقبل محمد أحمد يطلب الانتساب الى الشيخ القرشي رحب به القرشي ومهد له سبيل العمل وجعل له مكانة عظيمة. وقد كان من أثر هذا

الحادث ان اشتدت الخصومة بين هذين الفرعين. أما الفرع البصيري فقد بقي كما كان حليفا للقرشيين. ولما كانت المهدية احتضنها القرشيون والبصيريون بينما خاصمها محمد شريف واتباعه، وكان لهذا الأمر خطورة بعيدة في تاريخ السودان الحديث. وقد تعددت الآن قيادات السمانية ولم تعد للطريقة رئاسة موحدة.

وللطريقة السمانية نظمها وتقاليدها التي تتبع في مناسباتها. ولعل من اهم تلك النظم الصكوك التي تصدر عن شيخ الطريقة او الخليفة المأذون والتي يصير بها الشخص المعني عضوا مسئولاً في هذه الرابطة الدينية القوية. ان هذا الصك يسمى الاجازة وهي تعطى للمريد عندما يبلغ درجة الخلافة عن الشيخ شهادة بأنه بلغ هذه الدرجة في الطريقة ومواظب على نظمها وتقاليدها ومجيزٌ اياه بتخليف المريدين او باعطاء اجازة التخليف للخلفاء بحيث يجيز هؤلاء غيرهم بتخليف المريدين. وموضوع هذه الاجازة هو ان المجيز يسلم للمجاز له بمرتبة معينة في الطريقة ويعهد اليه ببعض الواجبات الدينية ويشترط عليه شروطا معينة. ثم يذكر المجيز وضعه الديني الذي يجيز له ان يقوم بهذا الامر وهو كونه مجازا عن شيخ يعترف بمقامه، وهذا بدوره يقود الى نقطة جديدة وهي امر السلسلات. وها هنا تختلف اجازة التصوف عن اجازة العلماء، فالعالم يصدر الاجازة عن علمه أو عن الجهة التي ينتسب اليها، وطالما أن للعالم وضعا علميا يشهد به اترابه فمن حقه ان يعطي الاجازة لمن يستحق، ولهذا فانه لا يعني بأن ينسب علمه الى عالم آخر أو ببيان اساتذته. أما في عالم الطرق فلا بد لكل مريد من شيخ يأخذ عنه ويسترشد به، ووجود هذا الشيخ المرشد هو الدليل على أن هذه الطريقة طريقة صحيحة يجوز للمسلمين أن ينتسبوا اليها. ولما كان كل شيخ مطالباً برد وضعه الى شيخ يأخذ عنه فان الامر ينتهي بسلسلة من الاسناد تصل الى الرسول ﷺ ومنه عن طريق جبريل الى الله سبحانه وتعالى.

وللمتصوفة سلاسل كثيرة اشتهر منها أربع عشرة سلسلة توصل كل سلسلة منها بين شيخ صوفي كبير وبين الرسول. ومن هذه السلاسل سلسلة الشيخ عبد القادر الجيلاني التي تتصل بها سلسلة السمانية، والاخيرة تمتد من الشيخ المعني بالاجازة المباشرة حتى الشيخ قريب الله ثم يتصل بالسلسلة القادرية.

ولا يشترط في السلسلة التلقي المباشر عن الشيخ أو المعاصرة له. وهي تختلف من طريقة الى اخرى كما ان بعض الطرق لا تكون عندها سلسلة معينة وانما تحدد عددا من كبار الصوفية والصحابة وتعتبرهم شيوخا. وفي بعض الحالات يأخذ الشيخ عن اساتذة كثيرين وينسب طريقته الى عدد من الطرق، وذلك ما هو معهود في الطريقة الختمية، اذ ان السيد محمد عثمان الختم قد تتلمذ على كثيرين ونسب طريقته الى عدد من الطرق، وهو يورد كل هذا في مقدمة اجازته وان كان يعطي الوزن الاكبر للطريقة النقشبندية.

ومن السلاسل المشهورة سلسلة محيي الدين بن العربي التي تبدأ بيونس بن يحيى، وهذا يأخذ عن عبد القادر الجيلاني مباشرة. وعندما يأتي ابن العربي للشبلي فانه لا يقول صراحة بان هذا اخذ عن الجنيد وانما يقول : وشبلي صحب الجنيد والجنيد صحب خاله السري السقطي وتأدب معه ثم يمضى هكذا الى معروف الكرخي ومنه الى علي الرضا ومنه عن طريق ائمة الشيعة الى الرسول. وأهمية هذه النقطة هي أن ابن العربي يداري اتصال التصوف بالشيعة ومن هنا كان قوله بان شبلي صحب الجنيد بدلا من أخذ عنه. أما السلسلة الرفاعية فتتصل بالرسول عن ثلاثة طرق : عن طريق الحسن البصري وعن طريق معروف الكرخي اتصالا بعلي الرضا ثم عن طريق جابر الانصاري. وفي سلسلة أخرى يأخذ معروف عن فرقد السبخي وهذا عن حسن البصري والاخير عن انس بن مالك.

وجدير بنا ان نلاحظ أن السلاسل تسلك طريقين بعد معروف الكرخي، اولهما طريق ائمة الشيعة السبعة عن طريق علي الرضا أستاذ معروف ومولاه وإمام الشيعة الثامن، وثانيهما طريق الزهاد فيأخذ معروف عن داود الطائي وهذا عن حبيب العجمي وهذا عن حسن البصري ومن هذا الى النبي. وهذا يكشف عن نفوذين أولهما نفوذ الشيعة وتأثر التصوف بهم والثاني نفوذ رجال التصوف الذين يودون الاستقلال عن التشيع ويتصلون بالرسول بسند مستقل وهو طريق الزهاد. ونحب أن نلاحظ أن معروف الكرخي هو الذي أعطى الفرصة للجانبين لكونه من العامة ولاتصاله بالزهاد ولكونه في نفس الوقت تلميذا لاحد أئمة الشيعة. ومن هنا جاز أن تتفرع السلسلات منه الى أئمة الشيعة أو الى الزهاد.

ولقد وقفت على اجازة سمانية صادرة عن محمد احمد بن عبدالله، مهدي المستقبل، عندما كان خليفة من خلفاء الشيخ محمد شريف نور الدائم ورأيت أن أنشرها بهذه المقدمة التعريفية لما فيها من الفوائد التاريخية. وقد راجعتها مع اجازة للشيخ عبد المحمود نور الدائم اجاز بها الشيخ قريب الله.

لقد جاءت الاجازة مكتوبة على وجهين متقابلين من ورقة واحدة، ويبدو أن ذلك كان اسلوب الاجازات لأن بعض الاجازات الميرغنية قد جاءت على هذا الوجه ايضا. وهي مكتوبة بخط يد محمد احمد وممهورة بختمه.

تبدأ الاجازة بمقدمة دينية فيها الشكر والحمد لله الذي خلق الخلق ودبر أمور الدين وجعل لعباده طرقا يسترشدون بها ثم ينتقل محمد احمد بعد ذلك الى مهمته وهي ما يسمى عند الوثائقيين بالفعل القانوني فيذكر اسمه ويسجل أحقية الشخص المقصود بالمرتبة التي يعطيها ويبين المهمة التي توكل اليه وهي تلقين الكلمة الشريفة، كلمة التوحيد. وبعد

ان يفرغ من ذلك يذكر التحفظ وهو ما يشترط به عليه، ثم يذكر اسم الشخص ثم يعود فيذكر تخليفه بصورة تقريرية قاطعة موضحا مهمته وما عليه من التزامات.

وها هنا ينبغي ان نلاحظ اولا ان محمد احمد يذكر اسمه المركب ــ محمد احمد ــ وذلك بخلاف ما يفعله في منشوراته، اذ انه بعد هجرته الى قدير عدل اسمه الى محمد المهدي بن عبدالله، وهو الاسم الذي ينبغي ان يؤخذ به طالما انه جعله لنفسه واصدر محرراته عنه، ولست ارى ان يشار اليه بالاسم المركب القديم عند الكلام عن المهدي، فالناس احرار فيما يتخذون من اسماء لانفسهم فضلا عن الصفة الرسمية الواضحة في الاسم المعدل.

ينتقل محمد احمد بعد ذلك الى السلسلة التي توضح مشربه الصوفي عن طريق شيوخه وهي سلسلة السمانية. وقد بينا فيما سبق اسس السلسلة واختلافاتها كما اننا اعطينا بيانات مختصرة مع نص الاجازة نفسه. ويبقى هنا ان نلاحظ أن هذه السلسلة تتصل بسلسلة عبد القادر الجيلاني عن طريق الشيخ الهدادي. فالنسبة على هذا الوجه لها وجهان، وجه يمتد من محمد احمد الى الهدادي عن طريق السند والاجازة المباشرة ووجه يمتد من الجيلاني الى الرسول. اما الهدادي فيأخذ عن الجيلاني بالتلقي الروحي. وملاحظة اخرى هي أن محمد أحمد لا يأخذ بسند ابن العربي مع انه متأثر به فكريا، وسبب ذلك انه ملتزم هنا باجازة طريقة معينة ينتسب اليها. وبينما نرى في سلسلة ابنَ العربي حرجاً من الاجازة عن ائمة الشيعة نجد اجازة السمانية تذكر الاجازة منهم والاخذ عنهم بلغة صريحة واضحة، بل انها تجعل هذا الاتصال في المقام الاول بينما تأتي سلسلة الزهاد بعده في حاشيّة.

وارجو أن يلاحظ القارئ ان محمد احمد يأخذ عن الشيخ محمد شريف وان الاخير يأخذ عن الشيخ القرشي. هذه نقطة جديدة، فالشيخ

محمد شريف لم يأخذ الطريق من ابيه أو من جده انما اخذه من الشيخ القرشي، فالشيخ القرشي هو استاذه في الطريقة، وهذا امر يعطي للشيخ القرشي سندا قويا عندما يطلب مشيخة الطريقة ويعتبر نفسه في مرتبة اعلى من مرتبة الشيخ محمد شريف. واذا ما قبل الشيخ القرشي محمد احمد بعد طرده من فرع محمد شريف وأعاد له مكانته فان فعله هذا يعطي لمحمد أحمد سندا لا يستطيع محمد شريف أن يطعن فيه.

وينبغي أن نلاحظ ايضا ان صيغة الاجازة صيغة محددة وتكاد ان تكون مكتوبة من قبل فلا يدخل فيها المجيز الا اسم المريد.

وتنتهي الاجازة بختم محمد احمد، دون إمضائه. وهذا الختم يتكرر ثلاث مرات، ويتبعه في كل مرة دعاء. وهو ختم دائري واصغر حجما من الختم الذي نعهده في وثائق المهدية المبكرة. والحق أن هذا هو المصدر الوحيد لاقدم ختم حمله المهدي، وهو الصادر في سنة ١٢٩٢ هـ. وكان يظن الى حين اكتشاف هذه الاجازة ان الختم الوارد في وثائق المهدية المبكرة هو أول اختامه، والحق ان هذا هو الختم الثاني. وللمهدي بعد ذلك ختمان صدرا في فترتين متلاحقتين. وختم هذه الاجازة صادر في سنة ١٢٩٢ هـ وهو تاريخ الاجازة لمحمد أحمد من قبل الشيخ محمد شريف لتخليف المريدين، وتحديد هذا التاريخ على هذا الوجه المؤكد اضافة جديدة تضيفها هذه الاجازة.

واليك نص الاجازة :

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الملك الملاك الحكيم المدبر العليم العزيز الرحيم، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد صاحب القلب السليم، الذي قال فيه ربه: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[1] الذي فطر

---

(١) سورة القلم، آية ٤.

السموات والارض بقدرته ودبر امور الدين بحكمته، وما خلق الجن والانس الا لعبادته، فطريق اهل الله واضح للصادقين ولامح للناظرين، ولكن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين.

أما بعد، فيقول العبد الفقير الى رحمة ربه الصمد ابن عبدالله محمد احمد(١)، رأيت هذا المريد الصادق المحبة في الله .ورسوله مستحق لهذه الدرجة العظيمة والنعمة المستقيمة، وهي اجازة الطريقة السمانية، وتلقين الكلمة الشريفة : كلمة التوحيد. وشرطت عليه التجرد لله تعالى والانكسار والذل وخدمة الفقراء والمريدين(٢) وحسن الخلق مع الخلق، وهو اهل لذلك ومن عباد الله المخلصين ومن اهل الله الصالحين، وقلت ذلك لما رأيت فيه باستينهاله(٣) وهو الشيخ سراج الدين ابن الفقيه احمد الجنيد، ولو صدق الدهر لكفى به الحال في حجة الاسلام واجزته وخلفته في(٤) الطريقة السمانية اجازة مطلقة بالتلقين وتربية المريدين وان يسلك الطالب الراغب وأن يدل الى الله ويلبس الخرقة ما استاهل لها كما اجازني واستخلفني الشيخ سيدي محمد شريف، وهو مجاز عن الشيخ القرشي وهو مجاز عن جد شيخي ووليي ترقية الشيخ الطيب(٥) وهو مجاز عن الاستاذ الشيخ محمد السماني(٦)

---

(١) يرد ها هنا اسم المهدي المركب الذي الغاه بعد ان صار مهديا، وهو يكتب اسم ابيه أولا ثم يكتب اسمه.

(٢) المريدون هم اتباع الطريقة، والفقراء جمع فقير وهو رجل الدين التقليدي في السودان ويقال له ايضا الفقه والفقيه. ونشاط المريد الغالب هو الذكر وخدمة الطريقة، اما نشاط الفقير فهو تعليم الصبيان وتحفيظ القرآن وجملة من الواجبات الدينية يؤديها لقريته.

(٣) استينهاله : يقصد استئهاله، اي انه أهل لذلك.

(٤) به الحال في : كلام غير واضح في المصدر وقد نقلت هنا اقرب احتمالات القراءة، وفي ظننا ان لفظ « في » زيادة وكشط لتكون العبارة : الحال حجة

(٥) يقصد الشيخ أحمد الطيب بن البشير وقد وصفه محمد أحمد بجد شيخي ووليي ترقية لكونه جد محمد شريف ووليه هو عن طريقه.

(٦) هو محمد بن عبد الكريم السمان، والسودانيون دائما يضيفون الياء فيقولون السماني.

وهو مجاز عن الشيخ محمد طاهر[١] وهو مجاز عن الشيخ محمد عقيل[٢] وهو مجاز عن الشيخ محمد صادق[٣] وهو مجاز عن الشيخ عايد الفتاح[٤] وهو مجاز عن الشيخ قريب الله[٥] هو مجاز عن الشيخ الهدادي[٦] وهو مجاز عن الشيخ قادة المشايخ الشيخ عبد القادر الجيلاني[٧] وهو مجاز عن الشيخ القاضي[٨] المبارك[٩] وهو مجاز عن الشيخ الهكاري[١٠] وهو مجاز عن الشيخ الطرطوشي[١١] وهو مجاز عن الشيخ أبو الفضل[١٢] وهو مجاز عن الشيخ

---

(١) هو محمد طاهر مدني، وقد انتقل الكاتب ها هنا الى الطرف الثاني من الورقة ولذلك كتب محمد طاهر في التعقيب ثم كرره في أول الصفحة التالية ثم كشط بعده كلاما احسبه (مدني).

(٢) جاء في اجازة الشيخ عبد المحمود نور الدائم للشيخ قريب الله بن الشيخ أبي صالح أن اسمه عقيلت وليس عقيل وذكر هذا المصدر انه ابن احمد بن سعيد الحنفي المكي.

(٣) هو ابو البركات الشيخ محمد صادق.

(٤) يسميه الشيخ عبد المحمود عايد بالدال وهو يقترح بين محمد صادق وبين عائد شيخا اسمه قاسم بن محمد البغدادي.

(٥) يقول الشيخ عبد المحمود «وهو الذي قرب سندنا دون اسانيد الفروع القادرية في الجهات الشرقية والغربية» والمعنى ان الشيخ قريب الله يأخذ عن شيخ يسبقه بزمن طويل، ولهذا فان التسلسل لا يعني التلقي المباشر.

(٦) هو على الهدادي نسبة. الى قرية بضواحي بغداد.

(٧) قادة : يقصد قائد، وقد استعمل الكاتب نفس اللفظ لنفس المعنى ادناه كما استعمله في منشوره الذي كتبه حول مقام الخليفة عبدالله ومنصبه وهذا خطأ لغوي.

(٨) هو عبد القادر بن ابي صالح الجيلي، احد الاقطاب الاربعة ومن أوائل المؤسسين للطرق الصوفية. وطريقته من اوسع الطرق الصوفية في العالم الاسلامي وقد تفرعت عنها طرق اخرى متعددة، ولطريقته اتباع كثيرون في السودان وله مقامات تزار. وهو صاحب احدى شعب السلسلة الصوفية المشهورة. توفي سنة ٥٦١ هـ/١١٦٦ م.

(٩) هو ابو سعيد محمد المبارك بن علي المخزومي الملقب بالقاضي.

(١٠) هو ابو الحسن علي بن يوسف القرشي الهكاري.

(١١) هو ابو فرج الطرطوسي بالسين وليس بالشين كما في هذه الاجازة وهو منسوب الى طرسوس بالشام.

(١٢) هو ابو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز التيميمي.

الشبلي[1] وهو مجاز عن الشيخ قادة الصوفية الجنيد[2] وهو مجاز عن الشيخ السري السقطي[3] هو مجاز عن الشيخ معروف الكرخي[4] وهو مجاز عن الشيخ داود الطائي[5] وهو مجاز عن الشيخ الحبيب الله العجيمي[6] وهو مجاز عن الشيخ الحسن البصري وهو مجاز عن امير المؤمنين علي ابن ابي طالب وهو مجاز عن سيد الأولين والآخرين ﷺ وهو مجاز عن جبريل عليه السلام وهو مجاز عن الحق عز وجل:

وللشيخ معروف الكرخي اجازة عن شيخه علي الرضا[7] وهو مجاز عن ابيه وشيخه موسى الكاظم وهو مجاز عن ابيه وشيخه جعفر الصادق وهو مجاز عن ابيه وشيخه محمد الباقر وهو مجاز عن ابيه وشيخه زين العابدين[8] وهو مجاز عن ابيه وشيخه سيدي الحسين وهو مجاز عن ابيه وشيخه سيدنا الامام علي كرم الله وجهه وهو عن سيد الأوليين والآخرين

---

(١) هو ابو بكر دلف بن خلف بن حجدر الشبلي، من مشاهير الصوفية. توفي سنة ٣٣٤ هـ/٩٤٥/٩٤٦ م.

(٢) هو ابو القاسم الجنيد بن محمد البغدادي المتوفى سنة ٢٨٩ هـ/٩١٠/٩١١ م.

(٣) هو ابو الحسن السري ابن المغلس السقطي خال الجنيد واستاذه. توفي سنة ٢٥٣هـ/٨٦٧ م.

(٤) هو ابو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي، يقال انه اسلم على يد علي الرضا امام الشيعة الثامن وانه تتلمذ عليه. وقد سبق ذكره عند الكلام عن السلسلة. وتوفي سنة ٢٠٠ هـ/٨١٥ م.

(٥) هو ابو نصير داود بن نصير الطائي من الزهاد والصوفيين ويقال انه أول شيخ يلتف حوله المريدون على النهج الصوفي. توفي سنة ١٦٥ هـ/٧٨١/٧٨٢ م.

(٦) هو ابو محمد حبيب بن محمد العجمي ولم نقف على تاريخ وفاته.

(٧) هو علي بن موسى الرضا أستاذ الكرخي ومولاه وهو ثامن أئمة الشيعة، به تتصل سلاسل التصوف بأئمة الشيعة وهو مهم لكونه يربط بين التصوف والتشيع عن طريق معروف الكرخي ولكون من أتوا بعده من أئمة الشيعة ليسوا في مكانته.

(٨) هو علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب.

محمد ﷺ[1] وهو عن الحق عز وجل. اللهم وجهنا اليك بلا علاقة.

لا له الا الله[2]

محمد رسول الله

محمد احمد عبد الله

١٢٩٢

اللهم انت الكريم القدوس اعن

على تهذيب النفوس قدس النفوس

لا اله الا الله

محمد رسول الله[3]

محمد احمد عبد الله

١٢٩٢

اللهم انت المعين اعن الشيخ سراج الدين

اعن[3] الشيخ سراج الدين

لا اله الا الله

محمد رسول الله[3]

محمد احمد عبد الله

١٢٩٢

---

(١) انتهى هنا حيز الالحاق ولذا اضطر محمد احمد الى وضع قوله « وهو عن الحق عز وجل » اسفل الختم الذي على اليمين.

(٢) هنا ختم محمد احمد، وقد نقش عليه هذه العبارة.

(٣) كرر محمد أحمد هنا اسم الشيخ سراج الدين وهناك نقش صغير فوق لفظ « الدين » وربما كان ذلك لفظ « اعن » اي بمعنى أنه يكرر قوله « اعن » قبل عبارة الشيخ سراج الدين.

ثانيا : اجازات لطرق اخرى

ما سبق بحث كتبته عن اجازة السمانية ونشرته في مجلة الدراسات السودانية منذ سنوات. وبالطبع فقد عدلت فيه مسقطا ومزيدا ومغيرا لمقتضى اعادة النشر عندما شرعت في ضمه الى هذا الكتاب والاضافة اليه بما استجد. وكنت اعددت البحث في اطار اهتمامي بآثار المهدي، بعد ان وضعت الاجازة نفسها في كتابي « الآثار الكاملة للامام المهدي »، ولم تكن عندي اجازات اخرى عندئذ حتى تكون نظرتي شاملة. ثم وقفت على اجازة ختمية وانا اختم البحث لنشره في المجلة المذكورة، ولذلك اشرت اليها بشكل عابر في مواضع من البحث، ثم وضعت في نهايته صورة لهذه الاجازة. وعلى اي فقد بقي البحث في اساسه خاصا باجازة السمانية.

وتراني الآن، وقد وقفت على نماذج اخرى من الاجازات، اريد العودة لأكمل ما بدأت وامده الى بحث في الاجازات الصوفية بشكل اكثر اتساعا. وقبل ان نشرع في دراسة هذه الاجازات نرى ان نقدم لها بعرض سريع للون آخر من الاجازات، وهو الاجازات العلمية التي درج العلماء على اعطائها للمتخرجين على ايديهم اعترافا منهم بما حصلوا عليه من علم، وبذلك يتيسر لهم مباشرة النشاط العلمي الذي تجيزه الاجازة. وبمقتضى هذه الاجازة يحق للمجاز له ان ينتسب لاستاذه المجيز وان يروي ما يلقى على ذمته.

وقد وردت جملة من الاجازات العلمية التي حاز عليها علماء سودانيون في الجزء الثالث من كتاب « تاريخ التربية في السودان » للدكتور عبد العزيز عبد المجيد، كما وردت جملة منها تخص اسرة احمد بن بشارة الانصاري الخزرجي بكترانج في كتاب « قرية كترانج واثرها العلمي في السودان » للاستاذ عز الدين الامين.

والاجازة العلمية شهادة مدونة من عالم بأن متخرجا قد نال مادة

علمية وبلغ فيها مرتبة مرضية تتيح له ان يدرسها او يعمل بها في نشاط علمي يشترط فيه العلم. ولا بد ان يكون العالم المجيز عالما معترفا به في مادته في معهد كالازهر الشريف او مشهودا له في العلم. وتأخذ الاجازة اهميتها وقوتها من صفة هذا العالم ومقامه ومركزه. وقد تكون هذه الاجازة من مادة شاملة كالفقه المالكي او الفقه الشافعي او الحديث او التفسير مثلا او في كتاب معين يذكره او في دروس املاها في مادة يذكرها. وكان المتخرجون يعتزون بهذه الشهادات ويذكرونها هم ايضا اذا اجازوا غيرهم. وقد عني القلقشندي بذكر اجازاته في كتابه « صبح الأعشى » معتزا بها ومفتخرا لأنها صادرة عن اساتذة يحبهم ولهم قدرهم بين ابناء عصره. وقد أبطلت الاجازات الآن واستعيض عنها بشهادات الدراسة والتي تقوم على مواد محددة تدرس بمستوى معين حسب مناهج الدراسة المعتمدة.

وتجري الاجازة العلمية في اربع مراحل :

اولا: مرحلة الديباجة، وهي تتضمن البسملة والحمدلة والصلاة على النبي، الا ان بعضها تبدأ بالحمدلة مباشرة بغير البسملة.

وثانياً: مرحلة التمهيد، وعناصر هذه المرحلة متفاوتة من اجازة الى اخرى. والتمهيد يتضمن غالبا ان الطالب اخذ العلم على المجيز وانه طلب الاجازة عندما تمت دراسته وان المجيز يستجيب لهذا الطلب ويصدر الاجازة المعينة. واحياناً يتعرض المجيز الى اهمية الاجازة باعتبارها اثباتا لجدارته واهليته كمجيز فيذكر انه يعطي الاجازة بما اجازه به اساتذته. واحيانا يذكر المجيز اهليته بعبارات تدل على التواضع تأدبا مع العلم. وفي حالات يأتي بعض مادة التمهيد في استطراد للديباجة.

وثالثاً: مرحلة الاجازة، وفيها يذكر المجيز انه اجاز تلميذه المجاز له بالمادة المعينة التي نالها على يديه، وذلك في اسلوب تقريري محدد

سريع ومنضبط. وهذه المرحلة هي أسس الاجازة، ومع ذلك فانها مرحلة قصيرة.

رابعاً: الخاتمة، وأهم عناصرها النصح والتوجيه للمجاز له ليتخذ في حياته سبيل الرشد وينتفع بعلمه وينفع به الناس لوجه الله، ثم الدعاء له بالتوفيق. واحيانا يطلب المجيز ان يدعو له تلميذه.

واجازات الطرق الصوفية تسير على نفس هذه المراحل ولكنها تتخذ مسارا خاصا في بعض التفاصيل التزاما بتقاليد الطرق. وهي ليست مختصة بمادة معينة من العلم او دروس كما في الاجازات العلمية وانما مختصة بطريقة معينة لها اصولها وآدابها التي يعرفها المريدون. واحياناً تذكر الاجازة بعض الآداب. ثم ان الاجازة نوعان، اجازة عامة واجازة خاصة. ويعد شيخ الطريقة نصا بترتيب محدد فيحمله الخلفاء والابناء والاحفاد ويجيزون به من يرون فيه الاهلية. وهذا بخلاف الدرجات العلمية، فان كل عالم يكتب اجازته على الوجه الذي يريد دون الالتزام بنص وصل اليه. وبعض المجيزين يدخلون بعض التعديل في اجازة الشيخ او قد يعدون اجازاتهم الخاصة.

والمرحلة الاولى في اجازة الطرق، كعادة الوثائق الاسلامية عامة، وعلى الوجه الذي بيناه في الاجازات العلمية، هي الديباجة. وهذه تتكون من الحمدلة والصلاة على النبي وبعض استطراد قد يناسب موضوع الاجازة واهميتها. واحيانا تبدأ الديباجة بالبسملة، واحيانا بالديباجة الخاصة بالطريقة ثم تعقبها الديباجة الخاصة بالاجازة. ويبدو ان اسقاط البسملة في بعض الاجازات يرجع الى انها لا تكون في الخطب المنبرية.

وهنا نذكر بعض الديباجات الخاصة لأنها من العلاقات الديوانية المهمة، ولأنها تتصدر ادبيات اصحابها.

ان ديباجة احمد بن ادريس واحفاده وبعض اتباعه في مكاتباتهم

تمضي على هذا الوجه : « بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على مولانا محمد وعلى آله في كل لمحة ونفس عدد ما وسعه علم الله ». وهي تتضمن البسملة، ثم الصلاة على النبي وآله بعدد متناه لا يمكن تصور مداه.

وقد نص ابن ادريس على هذه العبارة لأهميتها، اذ هو قد تلقاها، فيما ذكر، في حضرات قدسية. وهو قد خصَّ بها دون غيره من الاولياء والمنفرد بها، وهي تدل على خصوصيته في الولاية ومقامه العالي. وفي مصدر هذه العبارة واهميتها يقول ابن ادريس في رسالة الى محمد عثمان الميرغني : « وعليك بتلاوة الاحزاب. واكثر من هذا الذكر الذي خصنا الله به من دون اوليائه، وقد اخذ من حضرات قدسية، فهو : لا اله الا الله محمد رسول الله في كل لمحة ونفس عدد ما وسعه علم الله. ولقن هذا الذكر للاخوان، فان نتائجه عظيمة، والعدد بحسب الطاقة ». فابن ادريس ينص في ديباجته هذا الذي تلقاه من حضرات قدسية كأمر ميز به عن كافة الاولياء وجعله في الذكر الذي يردده الاتباع.

وقد وردت هذه الديباجة في اجازة محمد ادريس بن محمد الشريف الادريسي التي نورد نصها في مرحلة تالية من هذا البحث. وهي لا ترد في اجازة احمد بن ادريس للاهدل واولاده التي نوردها بعد قليل، وفي ظننا انها كانت في الاصل وجرى اسقاطها عند النقل.

ونص ديباجة الختمية هو : « بسم الله الرحمن الرحيم، به الاعانة بدءا وختما وصلى الله على سيدنا محمد ذاتا ووصفا واسماً. وقد اعدها السيد محمد عثمان الميرغني الختم مؤسس الطريقة الختمية، وهي تتصدر ادبيات الختمية عموما ومن ضمنها الاجازات. وكما ترى فان هذه الاجازة تورد البسملة اولا ثم تطلب الاعانة بالله في البدء والختم ثم تورد الصلاة على النبي ثم تركز الصلاة على الرسول بعبارة « ذاتا ووصفا واسما ». واهمية ذلك ان الختم يركز على الرسول بصفته

الكامل وأصل الكون والمختار، من الازل، اي على سر النبوة وكمالها ونورها الازلي، وصفته هو، اي الختم، تأتي على نفس النسق باعتباره المختار من الازل لكمال الولاية.

وفي اجازة السمانية التي سبق نقلها ترد البسملة ثم عبارة : « تأدب للكريم بالوقوف على الاقدام » ثم الحمدلة ثم الصلاة على النبي ثم استطراداً بما يذهب الى مضمون طريق اهل الله. وفي نهاية الاجازة ترد عبارة اخرى، بيد انها لا تخصنا، عند الكلام عن الديباجة، لأنها من خواتم الاجازة.

ولم يصدر المهدي، بعد ان صار مهديا، اجازات لأعوانه، لأن نظامه ليس طريقة، وانما هو تنظيم مختلف، وهو يعطي لمن يتولون الامور كتبا بالامارة او العمالة، على نحو ما كان في الدول الاسلامية، مبينا انه اختار الشخص المعني للمهمة المذكورة ومحددا نوع سلطته، امارة او عمالة او في القضاء او غير ذلك، ثم حدود هذه المهمة سواء كانت قبيلة او اقليمة او مرفقا، وملزما اياه بالعمل وفق الكتاب والسنة، وملزما اتباعه بالطاعة له والانقياد ما التزم بالكتاب والسنة، اذ لا طاعة في معصية الله. والصلة بين المهدي والاتباع هي البيعة، ولها صيغة يرددها التابع وراءه او وراء من يكلفه عند البيعة ويلتزم بما جاء بها من بعد، وهي تتطلب الاستقامة الدينية والالتزام بالجهاد. وكانت البيعة تعطى لخلفاء المسلمين، وكانت علامة على قبول المبايع بولاية من يبايعه، والتزاما في عنقه يموت دونه، والا عد مارقا. وقد اخذ رجال الطرق بنظام البيعة، وكان يؤديها المريد ويده في يد شيخه او خليفته.

اما ديباجة المهدي، والتي تتصدر ادبياته المختلفة وادبيات اتباعه، فنصها : بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الوالي الكريم والصلاة على سيدنا محمد وآله مع التسليم ». وقد بينا مضمون هذه الديباجة في كتاب « الحركة الفكرية في المهدية ».

وبعد الديباجة تنتقل الاجازة الى مرحلة التمهيد، وهنا تتفاوت النصوص طولا وقصرا حسب التفاصيل التي تشغل بال شيخ الطريقة ويريد اثباتها. ومن هذه التفاصيل اهمية الطريقة وضرورتها للمسلم ليسلك المسلك القويم ويترقى، لأن الطريق يهدي الى السلوك الديني القويم ويوصل الى مدارج الرشاد والفتح والوصول، ومنها ضرورة الأخذ عن شيخ مأذون له وله رتبة الارشاد، حتى لا يتوه به الشيطان ويفضي به الى الضلال، وقد قالوا في ذلك قديما ان من لا شيخ له فالشيطان هو شيخه، ومنها ان الطرق كثيرة، وانها كلها توصل، الا انها تتفاضل حسب مراتب الشيوخ وقرب السند وبعده، وقالوا في ذلك انه كلما كان السند اقرب كانت المرتبة اعلى.

وبعد التمهيد ترد مرحلة الاجازة، وهي الغرض المباشر للوثيقة. وهنا يرد اسم المجيز واسم المجاز له وحدود الاجازة سواء كانت اجازة عامة او خاصة، وما يثبت اهلية المجيز. وهنا تورد الاجازة تلقي الشيخ عن شيوخه دلالة على ان اهليته قويمة ولها شرعتها، وهكذا يأتي السند بدءا بالمجيز وموصولا الى الرسول، اما اخذاً مباشراً عن شيخ فشيخ. واما مباشرا وروحيا. وقد بينا بعض ذلك فيما سبق.

وبعد مرحلة الاجازة تأتي مرحلة الختام، وفيها شروط الاجازة والتزاماتها كالحث على التقوى، واداء الذكر والدعاء للشيخ. ثم يدعو له الشيخ بالتوفيق ويختم الاجازة بعبارات الختام واهمها الصلاة على النبي.

وبعض الاجازات مختومة بختم الشيخ المجيز اثباتا لصدور الاجازة منه، وبعضها تحمل توقيعه ايضا.

واليك عرضا لبعض الاجازات، ولنبدأ باجازة الشيخ احمد بن ادريس:

اجازة احمد بن ادريس للشريف عبد الرحمن بن سليمان الاهدل واولاده، ونصها :

الحمد لله وحده، وقد اجزنا الشيخ الامام والعالم الهمام مفتي الأنام والمعتمد في تحقيق الاحكام الشريف عبد الرحمن بن سليمان هو واولاده، في جميع العلوم المقربة الى الله تعالى اجازة عامة، واجزناه ان يجيز هو واولاده من شاءوا. ووصيتي لهم وصية الله عز وجل في الأولين والآخرين. قال تعالى: ﴿ **ولقد وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الكتابَ مِنْ قَبْلِكُم وإِيَّاكُم أَنِ اتَّقُوا اللهَ** ﴾[1] جعلني الله واياهم اجمعين من اعلى المتقين واصفيائه المقربين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، آمين. وسند طريقتنا : اخذنا الطريق عن الشيخ الكامل والغوث الحافل سيدنا عبد الوهاب التازي، وهو اخذ عن غوث وقته وامام عصره الشريف عبد العزيز الدباغ، وهو اخذ عن الخضر عليه السلام، والخضر عن الله عز وجل. ومن طريق اخرى اخذنا عن الشيخ عبد الوهاب المذكور عن سيدنا رسول الله ﷺ عن الله تعالى. انتهى. قاله وكتبه احمد ابن ادريس المغربي الحسني، عامله الله بكامل لطفه وجميل ستره هو ووالديه ومشايخه واخوانه المسلمين اجمعين، آمين، آمين، آمين.

هذه اجازة .وردت في كتاب « النفس اليماني »، بصفحة ١٦٤، وقد اجاز بها الشيخ احمد بن ادريس الأهدل واولاده، وهو من علماء اليمن المشهورين ومن ابرز اصحاب ابن ادريس. وقد اسقط الناقل، فيما نحسب، ديباجة ابن ادريس، ولذلك تبدأ القطعة بالديباجة الخاصة للاجازة وهي الحمدلة. ويلاحظ ان الاجازة للرجل واولاده جملة وانها في « جميع العلوم المقربة الى الله » اجازة عامة لأنفسهم وليجيزوا بها غيرهم. وظاهر ان ابن ادريس لا يحدد مادة علم ولا اسم طريقة، وانما ساق ما يجيز به بعبارة واسعة فضفاضة. ولا شك ان ذلك يشمل علوم الظاهر، ومن المؤكد انه يعني علوم الباطن بالخصوص. ولو قرأنا الاجازة بعناية آخذين في الاعتبار علاقة الاهدل بابن ادريس لتبين لنا

---

(١) سورة النساء، آية ١٣١.

ان الاجازة وثيقة انتساب وعلاقة على غير منحى علاقة المريد بشيخه. فالاهدل قد اتصل بابن ادريس وهو عالم متمكن، والوثيقة نفسها تصفه بما يدل على مقامه العالي في العلم : « الشيخ الامام والعالم الهمام مفتي الانام والمعتمد في تحقيق الاحكام ». وهو ليس فردا عاديا يقبل في الطريقة ويسلك او مريدا يعطى درجة الخلافة ليقوم بوظيفة في الطريقة، وانما هي اجازة من شيخ في العلم والطريق في جميع العلوم المقربة الى الله لرجل له مكانته في العلم والتصوف، ويشمل هذا الشرف اولاده. فالاجازة مكرسة لاثبات علاقة وصلة، لا تبعية مريد. ثم يوصيهم ابن ادريس بعد ذلك بتقوى الله، ثم يأتي بسند طريقته لبيان اهليته في الطريقة.

وقد جاء ذلك في عبارة تقريرية تبين تلقي احمد عن شيوخه ولكن بغير ان تنصرف بنص مباشر الى الاهدل. وقد انتهت الاجازة بعبارة : انتهى. ثم ذيلها بعبارة يوثق بها صدورها عنه. ومثل هذا الذيل يرد في اجازة حفيده الشيخ محمد ادريس التي ترد ادناه.

لقد وقفنا بعد كمال هذا البحث على مخطوط بخط احد اتباع ابن ادريس، وكان فيما يذكر، يعمل بالري المصري بالخرطوم، وقد جاء فيه ما يفيد بخليفة الاجازة. يقول: « وفي هذه المدة وقعت إجازات من السيد المذكور لكل من طلب ذلك، بل اجاز اهل زبيد خصوصا واهل اليمن عموما كما وقع نظير ذلك للحافظ بن حجر العسقلاني عند قدومه زبيد ... وكتب الى السيد المذكور (يقصد الاهدل) بخطه الشريف هذه الاجازة ». ثم نقل نص الاجازة. وتؤكد هذه الفقرة ما ذهبنا اليه وهو ان الاجازة ليست على تلق وانما بنية التبريك على نحو ما فعل العسقلاني. وقد وردت اختلافات في النص، ولكن نص النفس اليماني هو الاثبت. ومواضع الاختلاف كالآتي : يسقط نص المخطوط قوله « مفتي الانام » بعد « والعالم الهمام »، ويزيد لفظ

« الفاسي » بعد « التازي »، ويقول « من طريق آخر » بدل، « أخرى » ويقول في الموضع التالي « عبد الوهاب التازي المذكور » مضيفا لفظ التازي، ثم يضيف « وهو اخذ » قبل « عن سيدنا رسول ».

وقد نص ابن ادريس على شيوخه بشكل مختصر، فهو يذكر انه اخذ عن عبد الوهاب التازي، وان التازي اخذ عن عبد العزيز الدباغ من جهة وعن الرسول مباشرة من جهة اخرى، وان الدباغ اخذ عن الخضر من جهة وعن الرسول من جهة اخرى. وحيث ان هذا السند يتكرر بوجه او آخر في الاجازات الصادرة عن تلاميذه فاننا نرجو ان نقف عنده في هذه المرحلة من البحث.

لقد تلقى ابن ادريس تعليمه في المغرب على شيوخ كثيرين، وقد تأثر باصلاح مناهج الدراسة في جامعة القرويين تحت توجيه مولاي محمد وابنه مولاي سليمان، وهو اصلاح كان يتوخى البعد عن المختصرات والشروح التي ادت الى جمود الفكر والتركيز على علوم القرآن والحديث. وقد وضح ذلك في منحاه في العلم لأنه ركز على تفسير القرآن والعناية بالحديث، وجعل قاعدته الاستناد في كل امر على القرآن والسنة والبعد عن القياس والاجتهاد فيما لم يرد فيه نص. ونفس المنحى ظاهر في التصوف، لأن تصوفه قائم على الاستقامة ورفض الغلو والخرافة والفلسفة والحلول وما نحو ذلك. فهو في اتجاهه سلفي اصولي. وقد دفع تلاميذه الى ذلك. ولذلك كانوا علماء، وعنوا بالتفسير والحديث. وقد جمع بعض اتباعه جملة من تفسيره، وظاهر ان ابن ادريس لم يتصد لتفسير القرآن كله. وتلميذه الختم الف، فيما الف، كتابا في مصطلح الحديث ومصنفا كبيرا في التفسير سماه « تاج التفاسير ». وقد طبع في القاهرة طباعة حجرية، في القرن الماضي، على ما نظن، ثم طبعت وزارة الأوقاف المصرية مجلدا منه قبل سنوات، ولسنا ندري ان كانت قد اكملت المشوار وطبعت ما تبقى منه ام

وقفت عند هذا الحد. ولا يذكر ابن ادريس في اجازته اساتذته في علوم الظاهر، [إ]ذلك لأن المناسبة تتطلب ذكر شيوخه في التصوف الذين تلقى عنهم الطريق فقط.

ولقد ذكرت المصادر التي تولت تدوين تاريخه، اساتذته في العلم والمدارس التي تلقى فيها. ويورد البروفسير د. اوفاهي، الاستاذ بجامعة بيرجسن بالنرويج، ملخصا طيبا لهذا الجانب من حياته في كتاب يتناول حياة ابن ادريس. وهذا الكتاب يجري طبعه الآن. واهم هؤلاء هم :

ـــ محمد بن الطالب التاودي المعروف بابن سوده (١٧٠٠ـــ١٧٩٥)، وكان مشهورا مؤثرا.

ـــ ابن كيران، وهو استاذ محمد علي السنوسي ايضا.

ـــ عبد القادر بن العربي بن الشقروني الفاسي.

عبد الكريم بن علي اليازغي.

ـــ محمد المجيدري بن حبيب الله، وسوف نرجع اليه ادناه.

واما مشايخه في الطريق، فان الكتب التي تتناول حياته تورد تفاصيل طيبة عنهم. ويورد اوفاهي ملخصا مفيدا. وكما رأيت فان ابن ادريس نفسه اورد مختصرا في اجازة الاهدل. وورد نص مطول نوعا ما في اجازة الختم واجازة محمد ادريس. ويذكر الختم هؤلاء ايضا في « النفحات المكية ».

كتب الختم الى ابن ادريس يسأله عن سند طريقته لأن المريدين في السودان يسألون عن ذلك، وهنا امر غريب، اذ كيف لمبشر مثل محمد عثمان الا يعرف سند طريقة استاذه التي يدعو لها ! وكيف يجهل هذا الامر وهو الذي جاور استاذه هذا سنوات وتلقى عنه ! ولم تنقل مصادر الختمية ولا الادريسية نص هذا الكتاب، ولكننا وقفنا على رد ابن ادريس ببيان السند في جواب منه الى محمد عثمان.

واليك النص كما يرد في الخطاب حرفيا : « ان اخواننا متشوقون الى معرفة سند طريقتهم ومعرفة آبائهم واجدادهم في الطريقة الموصلة الى الله تعالى، فنعم : قد اخذنا الطريق عن غوث وقته وامام عصره الشيخ سيدنا ومولانا عبد الوهاب التازي ثم الفاسي دارا ومنشأ، وهو اخذ عن غوث وقته وامام عصره الشريف الجليل الحسنى سيدنا ومولانا السيد عبد العزيز الملقب بالدباغ دارا ومنشأ، وهو اخذ عن شيخ الشيوخ الفرد الجامع سيدي ابو العباس احمد الخضر، عليه السلام، وهو الذي لقنه الذكر مشافهة بلا واسطة مشيخة، بل عناية من الله تعالى به آتية رحمة من عنده وعلمه من لدنه كما صرح به القرآن. ووجه آخر اعلا من هذا، فانا اخذنا الطريق عن شيخنا عبد الوهاب المذكور وهو اخذ عن النبي ﷺ، فاني سمعته رضي الله عنه يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول ما رأيت انفع منه لا اله الا الله محمد رسول الله ﷺ، وهذا هو عين الاخذ عن رسول الله ﷺ بعينه. والسند اذا كان عاليا لقلة الوسايط كان اكمل وافضل عند اصحاب الاسناد. وهناك طرق أخرى كانت من الابتدا مستعملة بكثرة الرجال فطال السند فيها فتركناها لوجود ما هو اقرب منها. واخذنا الطريق ايضا عن شيخنا الشيخ محمد المجيدري، وهو اخذ عن قطب الجن الشيخ محمد الغفوي، وهو اخذ عن سيدنا علي بن ابي طالب رضي الله عنه وكرم الله وجهه، وهو عن النبي ﷺ. وبهذا السند عينه اخذنا الحزب السيفي. واخذنا الطريق ايضا عن شيخنا ابي العباس الملقب بالوزير، وسنده يتصل بالشاذلي بوسايط كثيرة، وسند الشاذلي يتصل بسيدنا الحسن بن علي رضي الله عنه، تركت سنده لطوله » (١). وهذا الخطاب غير مؤرخ ولكنه بالطبع صادر في التاريخ الذي كان فيه الختم بالسودان.

---

(١) ترجمة الاستاذ الاعظم والملاذ الافخم صاحب العقد النفيس مولاي المغربي الشريف سيدي السيد احمد بن ادريس، طبعة دار الوثائق المركزية، ص ١٠٣ــ١٠٦.

وقد نقل الختم هذا النص في اجازته نقلا حرفيا لم يتجاوزه الا في مواضع طفيفة، وهي : جاء في الخطاب : « ان اخواننا متشوقون الى معرفة سند طريقتهم ومعرفة آبائهم واجدادهم في الطريقة الموصلة الى الله تعالى، فنعم ». وهذه العبارة لا ترد بالطبع في اجازة الختم، ولكن يعبر عنها بقوله : « فارسل اليّ بمرسوم وذكر فيه كم من سند محبوب، وصورة ما رسمه بعد كلام جميل ».

وعند اشارته الى الدباغ اضاف الختم لفظ « الجليل » بعد قوله « امام عصره الشيخ »، واسقط لفظ « السيد » قبل « عبد العزيز ». وقال « سيدنا ابي العباس » بدل سيدي، وقال الحقير فقط بدل الحقير عليه السلام، واسقط عبارة « تعالى » بعد لفظ الجلالة عند قوله « عناية من الله »، وبعد عبارة « صرح به القرآن » توقف ليقول « وقال رضي الله عنه »، مع ان ما بعده موصول بسابقه في خطاب ابن ادريس. وقال « سمعت » بدل سمعته، وقال « الرسول بعينه » بدل « رسول الله ﷺ بعينه »، وقال « مستطيلة » بدل « مستعملة »، وهنا يبدو ان ناقل رسائل ابن ادريس لم يتبين اللفظ على صوابه لأن السياق على مستطيلة، وقال « بكثر الرجال » بدل « بكثرة الرجال ». وقد اسقط قوله « كرم الله وجهه » بعد « رضي الله عنه »، وقال « شيخنا سيدي ابي القاسم » بينما لا يرد لفظ « سيدي » في الجواب. وقال الختم « ابو العباسَ » بدل « ابي العباس »، والعبارة على صوابه عند الختم.

وقد تعرض الختم الى سند ابن ادريس في كتاب « النفحات المكية واللمحات الميرغنية في شرح اساس الطريقة الختمية » فقال انه اخذ الطريقة النقشبندية عن ابن ادريس، وهذا اخذ علم الظاهر والشاذلية والحزب السيفي عن محمد المجيدري، وهذا عن قطب الجان محمد الغفوي، وهو عن علي بن ابي طالب. واخذ الختم الشاذلية عن ابن ادريس، وهو عن عبد الوهاب التازي « شيخ ارشاده وتربيته »، « وكان

هو غوث وقته »، « صحبه سيدي احمد اربع سنوات ففتح الله عليه والحقه بمن عنده ». ثم اخذ بعد وفاة التازي عن ابن القاسم الوزير. وابن ادريس اخذ النقشبندية عن شيخ ارشاده التازي، وله بعض اذكار اخذها عن شيخه عن سيدي الغوث عبد العزيز الدباغ، وهو اخذ سلوكه عن الخضر عليه السلام. وسند النقشبندية عن عبد الوهاب غير سنده عن الدباغ.

ان اهم من تلقى عنهم ابن ادريس الطريق هم :

١ــ محمد المجيدري بن حبيب الله. ومع ان ابن ادريس لا يركز عليه مثلما يفعل بالتازي والوزير فانه مهم جداً، وكان ذا تأثير كبير. فقد تتلمذ عليه ابن ادريس في علوم الظاهر ثم اخذ عليه الطريق، وهو الذي اوصله بالتازي. وقد تلقى المجيدري عن قطب الجن الشيخ محمد الغفوي، وهذا عن علي بن ابي طالب، وهذا عن النبي. وهو يعتبر في العلم همزة وصل بين علماء شنقيط، لأنه من علمائها البارزين، وبين علماء المغرب، لأنه عمل بينهم. وبعد ان استقر في المغرب فترة عاد الى موطنه شنقيط بعد ان اوصل ابن ادريس بالتازي. وهو متأثر بالمشارقة لأنه زار المشرق وتلقى العلم به.

٢ــ عبد الوهاب التازي (١٦٨٧ــ١٧٩٨)، وهو شيخه الاكبر، يركز عليه ابن ادريس واجازات الادارسة المتأخرة. ويأخذ التازي الطريق عن مصدرين، اولهما الخضر، وقد لازمه خمس سنوات، وكان تلقيه مشافهة بلا واسطة شيخ. وثانيهما عبد العزيز الدباغ، وهو مؤسس الطريقة الخضرية، وقد سميت الخضرية لأنه اخذها عن الخضر. والخضرية فرع من الشاذلية. وكان التازي رأس هذه الطريقة عندما جاءه ابن ادريس. ثم تلقى التازي الطريق عن الرسول مباشرة.

٣ــ ابو القاسم الوزير، وقد التحق به ابن ادريس بعد وفاة التازي،

وقال ابن ادريس في ذلك : « وسنده يتصل بالشاذلي بوسايط كثيرة. وسند الشاذلي يتصل بسيدنا الحسن بن علي رضي الله عنه، تركت سنده لطوله ».

ويتضح مما سبق ان مسانيد ابن ادريس كلها مغربية، بمعنى انه تحرك من المغرب الى المشرق وهو مكتمل التأهيل علما وطريقا. وقد استفاد من انتقاله من مدرسة الى مدرسة، ومن استاذ الى استاذ، ومن شيخ الى شيخ، فاصبح متين الأساس ومؤهلا ليقود علماء وصوفية لهم مقام مثل الاهدل والسنوسي والختم.

ولنرجع الى محمد عثمان الميرغني وسؤاله عن سند ابن ادريس! لماذا كان الميرغني جاهلاً بهذا السند ! لذلك، فيما نرى، سببان : اولهما ان ابن ادريس لم تكن له طريقة خاصة ينسب اليها مريديه، بل كان استاذا في العلم وداعية في الطريق اكثر منه شيخ طريقة. وقد ترك لكل حوار ان ينتسب الى الطريقة التي يريدها، وكان يجيز في اكثر من طريق. وكان هو نفسه شاذليا. وثانيهما ان الميرغني ركز على الطريقة النقشبندية التي تربى عليها، ولما جاء الى السودان كان يسلك في هذه الطريقة، وليس في الطريقة الختمية كما يأخذ الناس عادة، لأن الطريقة الختمية لم يكن لها وجود عندئذ، فهي قد اسست في فترة لاحقة. ومما يثبت تسليكه في النقشبندية تركيز اسماعيل الولي في كتابه « العهود الوافية الجلية في كيفية صفة الطريقة الاسماعيلية » وفي اجازته على ان اساس طريقته هو النقشبندية. لذلك لم يعن الميرغني بتفاصيل الشاذلية ولم يدون سندها.

ونقطة اخرى مهمة، وهي اسهام المريدين السودانيين في بناء الطريقة الختمية. فقد وضع احدهم، وهو الشيخ سالم، سند الطريقة النقشبندية في رجز، وقام الختم بشرحه، وهي « منظومة الدر واللآل في عدد رجال سند شيخنا ذي الكمال ». والمريدون السودانيون هم الذين سألوا

عن سند ابن ادريس ودفعوا الختم الى ان يتصل باستاذه ويحصل لهم منه على هذا السند. ولاهمية هذه النقطة فان الختم اورد في اجازته سؤالهم ونص ما اجاب به ابن ادريس. وقد ذكر الميرغني اسماء الكثيرين منهم في رسائله الى ابن ادريس مما يعني انه كان مأخوذا بهم. كذلك ذكر بعضهم في ادبيات الطريقة مما يشهد على احترامه لهم ووزنهم في بناء الطريقة، ومن ذلك انه اورد بعضهم في راتبه، مع ان الراتب في الاصل كتاب دعوات وابتهالات، ولا يذكر فيها اسماء وحالات خاصة. ولكن الختم يعطي هذه المكانة الفريدة لمريديه في السودان لما لهم عنده من مقام ودور. والمريدون السودانيون لم يسلموا باستاذيته عفواً، وانما استمعوا اليه ومحصوا أمره واختبروه، وبعضهم جادله، وبعضهم عارضه، وقد آمن به من استيقن بعد نظر، وخالفه من لم ير فيه ما يقنعه. واهم ما روي في ذلك، المناظرة التي أعدها وزير سنار بينه وبين العالم بقادي، ولكن المناظرة لم تتم لوفاة بقادي المفاجئة بما يشبه مرض السحائي، وقد عد الختمية ذلك من بركات شيخهم وكراماته، والحق انه لو كانت في الأمر كرامة لكان الاحسن ان تتم المناظرة وينتصر فيها الميرغني بالحجة، الا اذا كانوا يريدون كرامة على وجه من قال : ولله جنود من عسل. وكتاب الابانة في تاريخ الختم يورد شواهد للانكار، وشواهد للامتحان، وكيف كان الميرغني يدرك بالكشف ما في قلوب المتشككين ويظهر ما يدعو الى التسليم واليقين. ويبدو واضحاً ان نجاحه في السودان كان من العوامل التي جعلته يتجه الى انشاء طريقة خاصة يشق بها طريقه. وهذا ظاهر من اصراره على البقاء في السودان رغم الحاح استاذه على عودته، ومن عودته المتكررة الى السودان.

اجازات الختمية :

وقفنا على عدد من اجازات الختمية، وهي اجازة من الختم، واجازة

من حفيده السيد محمد بن محمد سر الختم، وثلاث اجازات من السيد علي، وطرف من اجازة من عبد الله محجوب ميرغني وخطاب من الحسن الميرغني فيه بعض ما يخص اخذ الطريق.

أ ــ اجازة الختم

توجد نسخة مصورة من هذه الاجازة بمجموعتي بدار الوثائق القومية تحت رقم ابو سليم ٤٢٤/٧/٦. واليك نصها :

بسم الله الرحمن الرحيم، به الاعانة بدءا وختما، وصلى الله على سيدنا محمد ذاتا ووصفا واسما.

الحمد لله الذي جعل سندنا متصلاً بمصطفاه، فعلو كل اسناد بحسب ما يكون منتهاه. والشكر لمن جعل الطرق الى حضرته لا تعد والصلاة والسلام على من هو لنا في امورنا السند وعلى آله وصحبه ومن في الطريق جد.

وبعد، فيقول المكنى بهذه الكنية من المصطفى ابو محمد وعبدالله وزينب ومحمد جعفر، محمد عثمان الميرغني المكي الختم، اورده الله مورد الصفا : هذه اجازة كبرى عامة في طريقتي الباطنة والظاهرة الفخري فاقول وبالله ورسوله [اصول] [1] لما كان الاسناد للدين من اعظم اركانه واتصال السند بالمصطفى عليه السلام مما يشيد لبنيانه احب هذا العبد ان يذكر صورة اجازة تكون لطرايقه حيازة وهذا سند طريق القوم وبعض علم الظاهر. واما الكثير منه فتركته وساذكره في موضع آخر ناير فاقول ان اعلا اسانيدنا هو سند شيخ ارشادي سيدي وعمدتي وملاذي العارف بالله قطب حيطة الولاية غوث دائرة الخصوصية الحال منها درجة الغاية امام تربيتي ابا محمد الفتى النفيس مولانا الشريف

---

(١) سقط هذا اللفظ لتمزق الورق هنا.

المغربي احمد بن ادريس ادام الله عليّ وعلى جميع اهلي واخواني سره ذو التقديس فكان مما اخذته عنه وعليه عمله كثير التهليل وقد لقننيه واعطاني عدده بفضل الكبير. وكذا اخذت عنه الاسم المفرد اسم الذات. وكذا اسند عنه اسم الهوية باثبات، وايضا الحي القيوم. واجازني اجازة عامة بلسانه في كل الاذكار والعلوم. وطلب مني بعض الاخوان بعد بعض الاسفار شيئا من اسانيده عالية المقدار فارسلت اليه بمكتوب فارسل اليّ بمرسوم وذكر فيه كم من سند محبوب وصورة ما رسمه بعد كلام جميل : قد اخذنا الطريق عن غوث وقته وامام عصره الشيخ الجليل سيدنا ومولانا عبد الوهاب التازي ثم الفاسي دارا ومنشأ وهو اخذ عن غوث وقته وامام عصره الشريف الجليل الحسني سيدنا ومولانا عبد العزيز الملقب بالدباغ الفاسي دارا ومنشأ، وهو اخذ عن شيخ الشيوخ الفرد الجامع سيدنا ابي العباس احمد الخضر عليه السلام وهو الذي لقنه الذكر مشافهة بلا واسطة فخدم الذكر الذي لقنه له خمس سنين ففتح الله عليه والحقه بمن عنده والخضر تولاه الله بلا واسطة مشيخة بل عناية من الله به آتية رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما كما صرح به القرآن. وقال ايضا رضي الله عنه : ووجه آخر اعلا من هذا، فانا اخذنا الطريق عن شيخنا عبد الوهاب المذكور وهو اخذ عن النبي ﷺ، فاني سمعت رضي الله عنه يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول ما رأيت أنفع منه لا اله الا الله محمد رسول الله ﷺ، وهذا هو عين الاخذ عن الرسول بعينه والسند اذا كان عاليا بقلة الوسايط كان اكمل وافضل عند اصحاب الاسناد وهناك طرق أُخر كانت في الابتدا مستطيلة بكثر الرجال فطال السند فيها فتركناها لوجود ما هو اقرب منها. واخذنا الطريق ايضا عن شيخنا المحب الشيخ المجيدري وهو اخذ عن قطب الجن الشيخ محمد الغفوي وهو اخذ عن سيدنا علي بن ابي طالب رضى الله عنه وهو عن النبي ﷺ وبهذا السند عينه اخذنا الحزب السيفي. واخذنا الطريق ايضا

عن شيخنا سيدي ابن القاسم الملقب بالوزير، وسنده يتصل بالشاذلي بوسايط كثيرة. وسند الشاذلي يتصل بسيدنا الحسن بن علي رضي الله عنه، تركت ذكر سنده لطوله ». انتهى ما وصل الي بخط الاستاذ شيخ تربيتنا العارف الملاذ. ومن طرقه التي اخذها عن شيخ تربيته القطب سيدي عبد الوهاب الطريقة النقشبندية كما اجازني بذلك سر السر العجاب واجازني في جميع الاذكار والطرق والتلاوة والصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام التي معناها يرق. واقول الحقير لنا ايضا في السابق اسانيد مستطيلة منها السند المنظوم الذي كنا نجيز به سابقا وغيره اسانيد جليلة تركناها للعلة التي ذكرها ولي نعمتنا الملاذ ... واقول قد خلفت واجزت عني الحبيب الصفي الخليل واثق العهد الوفي صديقي وحميمي الصادق ولي محبتي الموافق الخليفة محمد بن الفقه محمود واجزت لي طريقتي وما فيه له اهلية من علوم الظاهر البهية كما اجازني من ذكرت وغيرهم في الطريقتين. ثبتني الله واياه واياكم وجميع اولادي واصحابي على النهجين واوصيه بتقوى الله في كل الانفاس وملازمة ذكره المطهر من الادناس وان لا ينساني من صالح دعواته في خلواته وجلواته وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه بقدر عظمة ذاته.

يبدأ الختم الاجازة بديباجته ثم ينتقل الى ديباجة الاجازة الخاصة مقرنا بالحمد اتصال سنده بالمصطفى، ومبينا ان هذا يعلي سنده، ومقرنا بالصلاة على النبي كونه اي النبي ــ سنده في الامور. ويبدأ التمهيد ببيان اسمه وكنيته ذاكراً من ابنائه محمداً وعبدالله وزينب وجعفراً. وكما ترى فانه لا يذكر معهم ابنه السيد الحسن، ولكن هذا مذكور في اجازة محمد سر الختم. ثم ينص على صفة الوثيقة وهي كونها اجازة كبرى عامة. ثم ينتقل الى اهمية الاسناد، ومنها الى انه يضع صيغة اجازة لطريقته، وهو ــ فيما يقول ــ يختصر في بيان الاسناد لأنه

ذكر ذلك بالتفصيل في « موضع آخر نابر »، ونحسب انه يعني بذلك كتاب « النفحات المكية ». ويقوم اسناده على ركيزتين، الأولى سند النقشبندية، والثانية سند احمد بن ادريس. وقد سبق ان تكلمنا عن هذا السند، ونرجو الآن ان ننتقل الى سند النقشبندية، ولكن في شكل مجمل :

سلك الختم الطريقة النقشبندية على احمد بن محمد بناه وسعيد العامودي، وهذان أخذا عن شيخهما عبد القادر الهندي. وقد اخذ ايضا عن عمه محمد يسن الذي اخذ عن جده عبدالله الميرغني، وهذا هو الذي يوصله بالطريقة الميرغنية. واخذ الصلاة المشيشية عن والده محمد ابي بكر، وهذه صلاة مغربية المنشأ، لان مؤلفها ابن قشيش مغربي. وقد عني بتفسيرها عبدالله الميرغني في قطعة صوفية جميلة، وعني المراغنة بهذا التفسير ونشروه ضمن أدبياتهم المطبوعة. وسند النقشبندية يرجع الى مسلسلات شرقية تتردد فيها اسماء من ايران والهند وشرق العالم الاسلامي عموما. وتبدأ السلسلة الرئيسية للنقشبندية بعبد القادر الهندي، وهي تأخذ اتجاهات ثلاثة: الاولى، وهي التي نظمها الشيخ سالم الكردفاني في نظم سماه : « منظومة الدر واللآل في عدد رجال سند شيخنا ذي الكمال »، وقد شرح الختم هذه المنظومة. وتبدأ بعبد القادر وتستمر شيخا عن شيخ حتى بهاء الدين بن محمد البخاري، وهو الملقب بالنقشبندي، وشيخ هذه الطريقة. ومنه تستمر الى ابن يزيد البسطامي عن جعفر الصادق عن قاسم بن محمد الصديق جد جعفر لوالدته، وهذا عن سلمان الفارسي، وهو عن ابي بكر الصديق. وهناك السند الذي يسمى سلسلة الذهب، وهو يسير من عبد القادر حتى علي بن عبد الواحد الكرماني ويستمر الى ابي القاسم الجنيد عن السري السقطي عن معروف الكرخي عن علي الرضا عن موسى الكاظم عن جعفر الصادق عن والده محمد الباقر عن زين العابدين

عن الحسن عن ابيه علي بن ابي طالب. وكما ترى فان هذه السلسلة تتصل بأئمة الشيعة ومنهم الى علي بن ابي طالب. والثالث يتجه من الكرخي الذي يأخذ عن داود الطائي عن حبيب الله العجمي عن حسن البصري عن علي بن ابي طالب، وهذا عن النبي. ثم يذكر ان سنده يمتد الى النقشبندية عن طريق عبد الوهاب التازي.

وبعد ان يفرغ من السند يقول انه خلف واجاز مريده محمد بن الفقه محمود في علوم الظاهر والباطن كما اجازه اساتذته. ويختم الختم اجازته بالدعاء ويحثه على التقوى وثم بالصلاة على النبي. ويلاحظ ان هناك سقطاً بعد عبارة: « ولي نعمتنا الملاذ » بسبب تمزق الورق، وان الاجازة بغير تاريخ أو ختم. والمريد المجاز غير معروف عندنا. وليس على الاجازة ختم.

ب ــ اجازة سر الختم[1]

بسم الله الرحمن الرحيم. به الاعانة بدءا وختما. وصلى الله على سيدنا محمد ذاتا ووصفا واسما.

الحمد لله الذي جعل سندنا متصلا بمصطفاه، فعلو [2] كل سند بحسب ما يكون منتهاه، والشكر لمن جعل الطرق الى حضرته [3] لا تعد، والصلاة والسلام على من هو لنا امورنا السند وعلى آله وصحبه [4] ومن في الطريقة جد.

---

(١) وقفنا على ثلاث نسخ لهذه الاجازة بخطوط مختلفة اولاها مؤرخة في ١٣١٩، وهذه نشير اليها بالحرف أ، والثانية مؤرخة في ذي الحجة ١٣٢٨ ونشير اليها بالحرف ب، والثالثة منقولة عن اصل لم نصل اليه وهي مؤرخة في ٢٨ ربيع اخر ١٣١٠ ونشير اليها بالحرف جـ.

(٢) في مكان « فعلو » لفظ غير واضح في أ

(٣) الى حضراته : جـ، لحضرته : أ

(٤) وصحبه : لا يرد في جـ

Created by ... of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

وبعد، فيقول المكنى بهذه الكنية [1] من المصطفى ابا محمد وعبدالله وجعفر والحسن وزينب، محمد عثمان الميرغني المكي [2]، اورده الله مورد [3] الصفا : هذه اجازة كبرى عامة [4] في طريقه الباطنة والظاهرة[5] الفخري، فاقول وبالله[6] ورسوله اصول، وسيفاهما[7] على عنق[8] من يعادينا مسلول، انا اولا[9] اخذنا الطريقة النقشبندية على الشيخ احمد بناء وكانت احواله سنية. ثم اخذناها [10] ايضا مع اجازة الشاذلية والقادرية على العارف بالله نزيل مكة المشرفة[11] الشيخ سعيد العامودي[12]، ومنه جل حالنا وابتداء[13] امداداتنا المفخمة.[14]. ثم اخذنا[15] الطريقة[16] النقشبندية ايضا على الولي[17] الكامل والقطب الواصل مولانا السيد عبد الكريم الهندي ووقع لنا على

---

(١) الكنيتي : ب

(٢) المكي الختمي جـ،

(٣) موارد أ

(٤) عامة : لا ترد في جـ

(٥) الباطنة والظاهرة : أ و ب الباطنية والظاهرية : جـ

(٦) بالله : ب و جـ

(٧) وسيفهما : ب و جـ

(٨) عنق : في جـ فقط

(٩) ان اولا : أ، اولا : ب، انا اولا: جـ

(١٠) ثم اخذناها : أ

(١١) والمشرفة أ

(١٢) اما مودي : أ، والصواب العامودي كما في النسختين.

(١٣) وابتدا جـ

(١٤) الفخيمة : أ

(١٥) واخذنا : جـ

(١٦) طريقة : جـ

(١٧) المولى : أ

يديه [١] بعض فتوحات واحوال بفضل المبدي [٢]. واخذنا على الوالد العارف بالله بعض ما هنالك [٣]. ثم اخذنا على [٤] شيخنا الاستاذ الاعظم والملاذ الافخم مولانا السيد احمد بن ادريس، ومنه جل [٥] حالنا الافخم. وقد اجازنا كل من المذكورين باسناده المتصل [٦]، الى سيد المرسلين. واخذنا بعض الطرق وعلوم الظاهر من سادات [٧] اما جد افاخر، فمنهم مولانا الجامع بين الطريقتين عبد الرحمان [٨] مفتي زبيد [٩] وهو خيار من سلك النهجين، ومنهم البركة الصالح التقي عمنا يسن [١٠] ميرغني الشريف النقي[١١]، وسنده متصل [١٢] بالجد وغيره، ومنهم القاضي مصطفى، وهو ممن [١٣] فاز بسيره، وعنه اخذنا صحيح البخاري، ومنهم اشياخ جماعة تركنا ذكرهم لاتصالنا في السلوك بالاخذ عن سيدي[١٤] كل غني وصعلوك فلنا في كل[١٥] امورنا منه المدد[١٦] كما قال الجد، فنهجي في الحقيقة احمدي

---

(١) يده : أ و جـ

(٢) الله المبدي : أ

(٣) العارف ما هناك : ب، العارف بالله ما هنالك : أ، العارف بالله بعض ما هناك : جـ

(٤) من : بـ، عن : جـ، على : أ

(٥) ومنه حالنا : أ و ب

(٦) باسناده المتصلة أ و بـ، بالاسانيد المتصل : جـ

(٧) سادات: ب.

(٨) السيد عبد الرحمن : ب و جـ

(٩) زبيدة : ب

(١٠) السيد يسن : جـ

(١١) التقي : جـ

(١٢) المتصلا : جـ

(١٣) من : أ

(١٤) هكذا في كل النسخ ونظن ان القصد : سيد.

(١٥) جل : جـ

(١٦) بالمدد : جـ

وهديي في الطريق [1]، محمدي، وللجد هذا الميرغني المحجوب علينا وعلى ساير اتباعنا امدادات وادراكات وتأييدات في الشدائد والكروب. وقد كان لنا في الابتدا اسانيد [2] متعددة تركناها [3] لقرب السند الذي هو الآن عمت امداداته في كل حين ولحظه علينا وعلى ساير [4] اتباعنا متجددة [5] صلى الله عليه وعلى آله المتجردة ولنا في الحضرتين الاخذ عن اكابرهما بفضل الله نروي المنهل الاجل وقيام امورنا بهما [6] كما خوطبنا بذلك غير مرة ونسأل الله الشكر على هذه المسرة[7].

اما بعد، فاقول وانا الفقير[8] الى مولاه[9] الغني محمد بن محمد سر الختم[10] الميرغني قد[11] اجزت وخلفت عن المحب الصفي الخل الواثق العهد الوفي صديقي وحميمي الصادق وصفيي ومحبي الخليفة[12] احمد محمد مكي[13] من بلد منوال، كان لي[14] وله

---

(١) للطريقة : أ و ب
(٢) اسانيده : ب
(٣) تركناها : لا يرد في ب
(٤) ساير : يرد في جـ فقط
(٥) متجدة : أ
(٦) سقطت في جـ عبارة بفضل الله ...... بهما « بسبب الغفلة للقذف من « هما » الى « بها ».
(٧) ونسأل الله المسرة : جـ
(٨) العبد الفقير : جـ
(٩) مولاي : أ و ب والعبارة من « اما بعد » والى هذا الموضع مبتور في ب
(١٠) الغني محمد بن سر الختم : أ و ب، والصواب هو ما عليه جـ حسب تسلسل الاسماء.
(١١) فقد : ب
(١٢) صديقي وحميمي الموافق الخليفة : جـ والعبارة هنا مضطربة في أ بسبب تمزق
(١٣) احمد محمد مكي : ب، احمد صالح عبدالله : جـ، ومحله ساقط في أ بسبب تمزق
(١٤) كان الله لي : جـ

السر، اجزت له [1] طريقتي وما فيه له اهمية من علوم الظاهر البهية كما اجاز [2] لنا من ذكرنا[3] وغيرهم في الطريقتين، ثبتني الله واياه [4] واياكم وجميع اولادي واصحابي واحبابي على [5] النهجين. واوصيه بتقوى الله مدا [6] الانفاس وملازمة ذكره المطهر من الارجاس [7] وان لا ينساني من صالح دعواته [8] في خلواته وجلواته [9] وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه بقدر عظمة ذاته[10].

اعتمدنا في نقل نص الاجازة ومعارضته على ثلاث نسخ : المصدر أ وهو متنوعات رقم ٢٨٠٩/٢٢١/١ القطعة ٣، ومتنوعات بنفس الرقم القطعة ٤، ومجموعة ابو سليم ٤٢٤/٤٣/٦. وقد اجاز بها احمد محمد مكي واحمد صالح ومريد ثالث غير واضح. وهي مختومة بختم محمد سر الختم، ونص نقش ختمه ظاهر في النسخة ب وهو : الواثق بالله الغني، محمد سر الختم المرغني، ١٢٧٧. وهناك نسخة في متنوعات رقم ٢١٧/١٩/١، وهي عبارة عن ورقة مطبقة لتكون اربعة اوجه. ويرد في الوجه الاول عنوان في شكل مثلث، ونصه : هذه اجازة سند

---

(١) واجزت له : جـ، وقد سقطت العبارة من « وصفيي » الى هذا الموضع في أ.

(٢) اجزنا : جـ

(٣) ذكرت : جـ و ب

(٤) اياه : ب

(٥) اولادي واخواني واصحابي واحبابي على : جـ

(٦) بتقوى مد : أ، بتقوى من : ب، بتقوى الله العظيم مد : جـ

(٧) المطهرة من الادناس: جـ

(٨) دعواته : ب.

(٩) في الخلوات والجلوات جـ.

(١٠) وصحبه وسلم انتهى سنة ١٣١٩: ب، وصحبه وسلم ذو الحجة سنة ١٣٢٨: أ، وصحبه بقدر عظمة ذاته ٢٨ محرم ١٣١٠ : جـ وفي ب توقيع بعد التاريخ بلفظ ميرغني ويرد الختم على الركن الايمن من اعلى واسفل في كل وجهي الاجازة.

طريقة ختم الاوليا ودرة الاكوان الاستاذ الاعظم الشريف المكي سيد محمد عثمان وهو عن شيخه امام اهل التقديس سيدنا احمد بن ادريس نفعنا الله بهما في الدارين، آمين. وباسفل العنوان من جهة اليمين ختم محمد سر الختم. ويبدأ النص في الوجه الثاني وينتهي في الوجه الثالث. والوجه الرابع بغير كتابة. والنص مختوم باسفل الطرف الايسر وباسفل الطرف الايمن. وهناك نسخة مسقط الطرف الاول منها، وهي تتكون من ورقة واحدة مطبقة لتكون من اربعة اوجه. ويبدأ الوجه الاول بعبارة « رق الحق ودرة الاكوان ابا زينب ومحمد المكنى به من المصطفى محمد عثمان لما كان اسناد الدين من اعظم اركانه » ويستمر حتى قوله « والتلاوة والصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام »

وكما ترى فان محمد سر الختم نقل المرافا من اجازة جد الختم ولم يذكر من عنده الا الطرف الخاص باجازته للخليفة المعني والفقرة الخاصة بالتكليف.

جـ ـ اجازة عبدالله محجوب الميرغني

وهي بمجموعة ابو سليم برقم ٥٧٠/٦٤/٩. وقد سقط الطرف الاول منها، وما بقي يجري على الوجه الآتي : ... بهما كما خوطب بذلك مرة ونسل (يقصد : نسأل) الله الشكر على هذه المسرة، واقول قد اجز (يقصد : اجزت) وخلفت عني المحب الصفي والخل واثق العهد الوفي صديقي وحميمي الصادق وليي ومحبي الموافق الخليفة محمد ولد عيسى وجعلته خليفة الخلفا واجزته له في طريقتنا المذكورة في ما فيه له اهلية من علوم الظاهر البهية كما اجازني والدي وعمي عن من ذكرتهم وغيره في الطريقتين ثبتني الله واياه واياكم وجميع اصحابي واحبابي على النهجية واوصيه بتقوى الله في كل الانفاس وذكره المطهر من الادناس وان لا ينسان من صالح الدعوات في خلواته وجلواته

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه بقدر عظمة ذاته، آمين ».
وقد وقع عليه بنص : عبدالله محجوب مرغني. وهي بغير تاريخ.

د ـ توجيه السيد محمد الحسن

هذه القطعة ليست اجازة وانما تتضمن توجيها بصدد رجل حصل على اجازة ونوع اجازته، وهي موجهة الى جماعة الحمد توباب بالمديرية الشمالية. ونص التوجيه : « ان اخينا الخليفة حمدتو حضر عندنا واخذ الطريقة وخلفناه واجزناه اجازة كبرى من جميع اذكار الطريقة واورادها استعمالا وتسليكا واجازة لمن يطلبه وردا خاصا او عاما ومرادنا من جنابكم مراعاته ومساعدته ومعاضدته ومعاونته كونكم بفضل الله من اخواننا واحبابنا من سابق الى الآن (الف) لكن ليس في مسجدكم راتب ولا مولد ولا شيء من وظائف الطريقة المخصوصة. وقد عينا الخليفة حمدتو للقيام بجميع ذلك وطلبنا منكم مساعدته ومعاضدته ». وباسفلها امضاء : محمد الحسن ميرغني. وهي مختومة بختم محمد عثمان الختم، ونص نقش هذا الختم : اجازة الختم. اجاز حضرة الشريف محمد الميرغني المكي ايده الغني آمين يا رب. وقد جاء ذلك في ثمانية اسطر مقسمة بجر الحروف، والكلمات تتأخر وتتقدم بحكم التوزيع. وهذه القطعة بدار الوثائق القومية تحت رقم متنوعات ١/٦٤/١١٥٩.

هـ ـ اجازات السيد علي الميرغني

وقد وقفنا منها على ثلاث نسخ :

الاولى مكتوبة بخط جميل اجاز بها الخليفة حامد احمد الرفاعي. وفي نهايتها امضاء السيد علي بخطه. وهي مؤرخة في ١٣٣٧ هـ. ومحفوظة بداز الوثائق تحت رقم متنوعات ١ /٨٦ /١٤٠١. والثانية مكتوبة

بخط جميل ايضا، ولكن بغير خط الاولى، وفي نهايتها امضاء السيد علي بخطه، وقد اجاز بها الخليفة عبدالله احمد محمد، وهي مؤرخة في ١٣٠٩ هـ، ومحفوظة بدار الوثائق تحت رقم متنوعات ٢٨٠٩/٢٢١/١. والثالثة بخط واضح واقل جمالا من الخطين السابقين، وقد اجاز بها الخليفة مكي محمد مكي، وهي مؤرخة في ١٣٣١ هـ. وعليها امضاء السيد علي بخطه، واسم السيد علي بخط غير خط الناقل وخط السيد علي. ولا يرد في اجازات السيد علي ختم وذلك اكتفاء بتوقيعه بيده. وتمضي اجازة الرفاعي ببيان السند على الوجه الذي سلف في اجازات الختمية. اما الاجازتان التاليتان فتتفقان في نص واحد ولا يرد بهما السند. واليك النصان :

النص الاول

بسم الله الرحمن الرحيم به الاعانة بدءا وختما وصلى الله على سيدنا محمد ذاتا ووصفا واسما.

الحمد لله الحي القيوم العلي العظيم وحده والصلاة والسلام على الفاتح الخاتم الذي لا نبي ولا رسول بعده.

وبعد، فيقول رق مولاه الغني علي ميرغني الراجي من مواهب مولاه فيضه الاعذب الهني اني قد اجزت وخلفت الاخ الاصدق والمحب الاوفق الخليفة حامد احمد الرفاع وجعلته خليفة في طريقة الاستاذ الاكبر صاحب الامر السني ختم اهل العرفان الميرغني المكي سيدي السيد محمد عثمان امدني الله واياه والمسلمين اجمعين بهواطل امداداته وبركاته، آمين. وقد اجزته في جميع اذكار الطريقة الختمية الطاهرة النورانية وفي كل ما له فيه اهلية من تلاوة قرآن وتدريسه وتعلم علم وتعليمه وغير ذلك من وظائف الدين كما اجازني بذلك والدي وشيخي

وبركتي سيدي السيد محمد عثمان ميرغني وهو عن والده الاستاذ صاحب الفيض والمنن سيدي السيد محمد الحسن ميرغني وهو عن والده العارف بالله المنان ختم اهل العرفان المذكور آنفا جدي السيد محمد عثمان وهو عن استاذه القطب الغوث الفرد الجامع والغيث الهاطل الهامع العارف بالله النفيس ابي محمد الشريف سيدي السيد احمد ابن ادريس وهو عن استاذه القطب الفرد الجامع والغيث الهاطل الهامع الشريف سيدي السيد عبد العزيز الملقب بالدباغ وهو عن استاذه العبد الكريم على ربه الذي اتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علمه سيدي ابي العباس الخضر عليه السلام وهو عن النبي ﷺ وعن رب العزة جل جلاله. هذا واوصيه بتقوى الله تعالى في جميع الانفاس وملازمة ذكره المطهر من الادناس وان لا ينساني من صالح دعواته في خلواته وجلواته وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه بقدر عظمة ذاته، آمين. علي ميرغني. ١٣٣٧ هـ

النص الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم. به الاعانة بدءا وختما وصلى الله على سيدنا محمد ذاتا ووصفا واسما.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على من جاء منه بالحق المبين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين.

وبعد، فيقول رق مولاه الغني علي ميرغني الراجي من مواهب مولاه فيضه الاعذب [الهني اني][1] قد اجزت مريدنا الخليفة[2] في شعاير

(١) سقطت هذه العبارة في احدى النسختين.

(٢) فراغ ويكتب فيه اسم الخليفة المعني وهما في هاتين الحالتين عبدالله احمد محمد ومكي محمد مكي.

طريقتنا الطاهرة الختمية واذكارها النورانية كالاساس والراتب والمولد والتوسلات وساير اذكارها النيرات اعاد الله علينا وعليه سواطع انوارها الباهرات وهواطع امداداتها في كل الاوقات. هذا واوصيه بتقوى الله العظيم في جميع الانفاس وملازمة ذكره المطهر من الادناس مع بذل الدعوات لشيخ ارشاده في الخلوات والجلوات وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه بقدر عظمة الذات وسلم تسليما كثيرا بعدد الانفاس واللحظات، آمين. علي ميرغني. ١٣٣٣/١٣٣١

وكما ترى فان الاجازة الاولى والتي اجاز بها الرفاعي تجيز وتخلف الخليفة في طريقة الاستاذ وتجيزه « في جميع اذكار الطريقة الختمية الطاهرة النورانية وفي كل ما له فيه اهلية من تلاوة قرآن وتدريسه وتعلم علم وتعليمه وغير ذلك من وظائف الدين ». وهكذا يجتمع العلم مع امور الطريقة. اما الاجازة فتجيز المريد « في شعائر طريقتنا الطاهرة الختمية واذكارها النورانية كالاساس والراتب والمولد والتوسلات وساير اذكارها النيرات »، وهي كما ترى مقتصرة في امور الطريقة. وفي الحالتين يحث المجيز على التقوى وملازمة الذكر والا ينساه المجاز له من الدعاء.

و ـ اجازة محمد المجذوب قمر الدين

وهو مجدد الطريقة المجذوبية، وقد تعلم في السودان ثم ذهب واستقر في المدينة، وهناك تأثر بالتيارات الفكرية، وكان على صلة بالسيد احمد بن ادريس، تربط بينهما صداقة وطيدة ويجمعهما التوجه في الدين والانتساب الى الطريقة الشاذلية. وقد اعترف له ابن ادريس بالمقام والتمكن. وقد عاد الى السودان واستقر بالشرق يبشر ويسلك واصاب نجاحاً كبيرا. واجازته التالية اجازة في العلم، وبالخصوص في كتب الفقه والحديث والتفسير، وفي الطريقة الشاذلية بما اجازه به

مشايخه، وذكر من هؤلاء ابراهيم السويدي، وهو عالم وليس من اهل الطريق. والاجازة لا تورد سلسلة السند وتكتفي بالسويدي ومن اشار اليهم جملة. واليك نص الاجازة :

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمدلله الذي جعل منهج التوسط طريقا سالكا للاعلى والادنى والمتوسط، والصلاة والسلام على الواسطة الاعلى الذي عليه جبريل من الرب العظيم نزل، وعلى آله وصحبه الشاربين من عينه نهلا وطلا.

وبعد، فأقول وانا الفقير محمد مجذوب طالب العفو وراجي المطلوب، اني قد اجزت ولدي المكرم واخي الفاخر المحترم وولد روحي في الله الاعظم الفقيه يوسف ابراهيم في كتب الفقه والحديث والتفسير على الشرط المعهود لدى اهل التنوير واجزته اجازة عامة في جميع ما اجازني به مشايخي منهم، بل وعمدتهم في ذلك سيدي ابراهيم السويدي وغيره من اجلة وعلماء وكبراء في الملة واجزته في استعمال الطريقة الشاذلية التي تلقاها عني بصدق النية واذنت له في اعطائها لمن طلبها واؤكد عليه في دعائه المؤمنين الى الله بحسب الطاقة. وقد جعلته باذن الله في جميع ما تلقاه مني نائبا اذ كان لي نعم الاخ، فاكرم به صاحبا. واوصيه بتقوى الله والاكثار من ذكره دائما والتعلق بجناب نبيه قاعدا وقائما وان لا ينساني من دعائه، كان الله لي وله الى يوم لقائه، وصلى الله على سيدنا محمد وآله، والله الموفق.

اجازة الادارسة :

وهذه اجازة مطولة صادرة عن محمد ادريس بن محمد بن عبد العالي بن احمد بن ادريس. وهي موضوعة بحيث يضع المجيز اسم المجاز له في الفراغ المعد لذلك. وقد اكثر السيد محمد من التفاصيل. واليك نصها :

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على مولانا محمد وعلى آله في كل لمحة ونفس عدد ما وسعه علم الله

الحمد لله الذي اسبغ على قاصديه نعمه باطنة وظاهرة، ومنَّ على من سلك سبيله بالامدادات المتواترة المتكاثرة. وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليهم بالمتقين وقال تعالى: ﴿ **والَّذينَ جَاهَدُوا فينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وإنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحسِنينَ** ﴾[1] لا نحصي ثنا عليه أهل من استند عليه لمناظر انسه. وأوصل من انقطع اليه الى مخاطر قدسه، فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون. والصلاة والسلام على المنتقى واسطة لا يصح السلوك الا من مشكاته، ما يفتح الله للناس من رحمة الا من رحمة ذاته، وعلى آله وصحبه ومن والاه. ﴿ **أولئك حِزْبُ اللهِ أَلَا إنَّ حزبَ اللهِ هُمُ المُفْلِحُون** ﴾[2].

أما بعد فان المحافظة على السند أمر مأثور لا يمتري فيه احد. ففي صحيح مسلم عن عبدالله بن المبارك : الاسناد من أصول الدين، ولولا الاسناد لقال من شاء بما شاء. وقال الامام الشافعي رضى الله عنه: ان الذي يطلب الحديث بلا سند كحاطب ليل يحمل حطبا وفيه افعى وهو لا يدري. وقال الامام الطوسي: قرب الاسانيد بالاحاديث والطرق الموصلة الى رسول الله ﷺ عين القرب الى الله. وقد استدل جهابذة العلماء على ضرورة الاندماج في سلك الصوفية الأبرار اهل الاسانيد الصحيحة في الدعوة الى الله على بصيرة بقوله جل امره : ﴿ **يا أيُّها الَّذِينَ آمنوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مع الصَّادِقِينَ** ﴾[3] فما امرنا سبحانه وتعالى بالكينونة معهم الا لنقتبس من انوارهم، وبصحبتهم يحصل الترقي

---

(١) سورة العنكبوت، آية ٦٩.

(٢) سورة المجادلة، آية ٢٢.

(٣) سورة التوبة آية ١١٩.

الى اذواقهم واسرارهم كما قال عليه السلام: يحشر المرء على دين خليله فلينظر احدكم من يخالل. فلا بد للصحبة من أثر. وقد قال عليه الصلاة والسلام : الجنة الرفيق ثم الطريق فمنطوق النصوص ظاهر جلي وللسادة الصوفية في بواطنها معان سامية تحضهم على الاخذ بأيدي المسترشدين الى معالم الوصول لحضرة رب العالمين. وقد رغب أن يتصل برجال سندي سنده فلا ينفصل عن مددهم إن شاء الله مدده حضرة الأخ في الله تعالى والمعضد في دينه ...

سلك الله بنا وبه سواء السبيل وتولانا جميعا وهو حسبنا ونعم الوكيل. واني بتوفيق الله ومعونته والتوكل على فضله ومنته، قد أجزت الأخ المذكور بطريقة استاذ العارفين امام المجقيقين وقدوة السالكين مولانا السيد احمد بن ادريس الحسني الادريسي المغربي وبجميع اورادها ووظائفها وصلواتها وتوجهاتها وقراءة الاحزاب كما أجازني بذلك مشايخ اجلة من أعلاهم شيخنا شيخ السنة والجماعة الغوث الشهير والعارف النحرير سيدي الوالد السيد محمد الشريف ابن السيد عبد العالي بن سيدي الامام صاحب الطريقة ومعدن السلوك والحقيقة سيدي السيد احمد بن ادريس رضوان الله عليهم اجمعين كما أجازه والده بسنده عن والده صاحب الطريقة الامام المذكور السيد احمد بن ادريس قدسنا الله بسره العالي النفيس راجيا لي وله بذلك الدخول في فضل قوله عليه السلام : ان الله وملائكته وأهل سماواته وأهل ارضه حتى النملة في حجرها والحوت في البحر يصلون على معلم الناس الخير. ولنرجع الى سند الطريقة المحمدية فنقول، وأسانيد الاستاذ الاكبر سيدي أحمد ابن ادريس أشهر من ان تذكر، فان له، أمدنا الله بمدده، الاخذ التام عن جده المصطفى ﷺ بغير واسطة وأولى أسانيده قدس سره هو أخذه عن شيخ ارشاده القطب الكامل سيدي عبد الوهاب التازي الحسني الفاسي عن شيخه الغوث الحافل سيدي عبد العزيز الدباغ الحسني

عن شيخ الشيوخ الخضر عليه السلام عن الله تعالى ورسوله ﷺ. وقد أخذ سيدي أحمد عن الشيخ محمد المجيدري الشنقيطي عن قطب الجان الغفوي عن الامام علي كرم الله وجهه عن رسول الله ﷺ، وهذا سند الحزب السيفي ايضا. وقد اخذ سيدي احمد عن شيخه الامام الفرد سيدي أبي القاسم الوزير عن الشيخ علي بن عبدالله عن ابيه سيدي احمد بن عبدالله (صاحب المخفية) عن سيدي احمد ابن يوسف الفاسي عن سيدي عبد الرحمن المجذوب عن سيدي علي الصنهاجي المعروف بالدوار عن سيدي ابراهيم أفحام عن سيدي احمد زروق بسنده الشهير الى استاذ الطريقة وقطب الشريعة والحقيقة سيدي أبي الحسن الشاذلي بسنده الى جده الحسن السبط عن جده أفضل الخلائق أجمعين سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. هذا وقد أجزت الأخ المذكور أن يجيز بأذكار الطريقة واورادها من قراءة الاحزاب وغيرها معترفا بعدم الاهلية لذلك ومتوكلا على السيد المالك وما أدخلني في هذا الشأن العظيم الا القيام بواجب التلبية لهذه الدعوة السنية والرغبة في نشر موائد الاحسان للامة المحمدية بالانتظام في سلك هؤلاء الشيوخ الأئمة متمثلا بقول من قال :

فلست بأهل أن اجاز فكيف أن
أجيز ولكن للأنام شئون

وقول القائل :

لي سادة من عزهم اقدامهم فوق الجباه
ان لم اكن منهم فلي في حبهم عز وجاه

والوصية لي وله هي تقوى الله. وهي وصية الله في الاولين والآخرين. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ **ولقد وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتوا الكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُم وإيَّاكُم أَنِ اتَّقُوا الله** ﴾[1] وان رأس التقوى وملاك كل خير اقوى اقامة

(١) سورة النساء، آية ١٣١.

الصلاة على المنهج النبوي من الخشوع وغيره المستلزم الفلاح السوي: ﴿ **قد أَفْلَحَ المُؤْمِنُون * الَّذِينَ هُمْ في صَلَاتِهِم خَاشِعُون** ﴾[1] وتلاوة الكتاب العزيز الدال على الصراط المستقيم: ﴿ **قَدْ جَاءَكُم مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي به اللهُ من اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم من الظُلُمَاتِ الى النُّورِ بإذْنِه وَيَهْدِيهِمْ الى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** ﴾[2]: واني استعين بالله واستمد ببركة استاذي من مدد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حيث اجازني باعطاء الطريقة والدلالة على الله وارشاد الخلق باتباع سنة رسول الله ﷺ والنصح لعباد الله. فبحول الله وقوته والاعتماد على مشيئته قد اجزناك ايها الاخ باسانيد الاستاذ سيدي احمد بن ادريس رضي الله عنه اجازة تامة على ما اجازنا به مشايخنا بسندهم عن الاستاذ الاكبر الامام السيد احمد بن ادريس قدس سره. وقد اذناك ايها الاخ في تلقين الذكر والدلالة على الله سبحانه وتعالى. كما اننا نوصيك بتجميل الظواهر بالمجاهدات حتى يعمر باطنك بالمشاهدات والمسارعة لنوافل الخيرات والسعي في تأليف قلوب المسلمين وجمع كلمتهم واصلاح ذات البين وتوثيق عروتهم مع بث العلم وتعلمه وتفهيمه بعد تفهمه والاحسان للمحسنين والتجاوز عن المسيئين جرياً على النهج النبوي والصراط السوي والخلق المصطفوي نابذاً اقوال المخالفين وان كرهوا عاملا بقول الله تعالى: ﴿ **وما آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عنه فانْتَهُوا** ﴾[3] والله اسأل وبنبيه اتوسل ان ينفع بك العباد ويهديهم الى سبيل الرشاد. وقد اجزناك ايها الاخ ان تجيز من طلب منك الاجازة اذا وجدت فيه اهلية لذلك مع ايصائك اياه بالتقوى والتمسك بحبل الله الاقوى وعدم الطمع

---

(١) سورة المؤمنون، الآيتان ١ و ٢.

(٢) سورة المائدة، الآيتان ١٥ و ١٦.

(٣) سورة الحشر، آية ٧.

في الخلق واجتناب حب الرياسة والتواضع لعباد الله والرأفة بهم وان لا يرى لنفسه حقاً عليهم وان يتحفنا بصالح دعواته في الخلوات والجلوات وكذا مشايخنا وجميع امة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وشرف وكرم وعظم، جعلنا الله جميعاً من الهادين المهتدين الدالين على الخير وبه عاملين الناهجين منهج خاتم الانبياء والمرسلين صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه الاكرمين في كل لمحة ونفس عدد ما وسعه علم الله، آمين.

قاله وأملاه العبد الحقير الفقير الى كرم الله وعفوه محمد ادريس ابن السيد محمد الشريف بن السيد عبد العالي بن الإمام السيد احمد ابن ادريس الادريسي الحسني المغربي، عامله الله بكامل لطفه وجميل ستره ووالديه ومشايخه وأهله وذريته واخوانه والمسلمين، آمين.

اجازة الطريقة الاسماعيلية

وقفت على هذه الاجازة في نسخة مصورة أوردها الدكتور علي صالح كرار في اطروحته عن الادريسية. وهي مبتورة وسقط الطرف الاخير منها، وهذا الساقط به الطرف الاخير من السند ومطلب الاجازة ثم الخاتمة. وعلى قدر ما سعينا لم نجد من يعطينا الوثيقة الكاملة.

بدأ اسماعيل بالديباجة وهي تتكون من البسملة والحمدلة، اي ان ديباجته الخاصة لم تزد على البسملة، او لنقل ان ديباجة الاجازة عنده تتكون من البسملة والحمدلة. والحمدلة مقرونة بفذلكة تتعلق بالاجازة والمجيز والمجاز له ثم الصلاة على النبي.

وفي التمهيد يتكلم عن ضرورة الاجازة والسند، ثم عن الشيخ وضرورته للمريد حتى يقوده بسلامة الى الرشاد. ثم يورد ان سنده المعتمد هو سند النقشبندية وانه تلقى جميع اذكاره من الحضرة العلية واذن في اعطائها من قبل. ثم يتكلم عن اذكاره وكيف تلتقي باذكار

طرق اخرى وبالذات الطريقة الختمية. ثم يذكر انه اخذ الاجازة من محمد عثمان الميرغني الختم ليعطي طريقته الخاصة والطريقة الختمية. ثم يذكر اسانيد الطريقة الختمية، وقد توقف ما وصلنا عند نظم اسانيد الطريقة النقشبندية، والمقصود به « منظومة الدر واللآل في عدد رجال سند شيخنا ذي الكمال » للشيخ سالم الكردفاني. واليك نص الاجازة :

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن جعل الوسايط اسبابا لحوز ما يجاز وجعل الاجازة اقوى شاهدا لصحة النقل من المجيز للمجاز وصلاة وسلاما للمجيز الاصلي والسند العلي الاقوى سيدنا ومولانا محمد واسطة الكل الذي ما نطق عن هوى وعلى آله وصحبه ارباب المكانة القصوى.

وبعد فاقول وانا الغني بالله اسماعيل بن عبد الله انه لما كانت الاجازة لا بد منها لكل من كان لها اهلا وبيان السند مطلوبا حيث لا يعبأ اولو الالباب بمجهول اصلا بعثني الداعي الى بيان سندنا في طريقة اهل التحقيق وحملني الى رسمه في الاجازة لكل من اجزته في اعطاء الطريقة فنقول :

اعلم ايها الاخ في الله ورسوله ان المقصود في جميع الاشياء هو الله والمطلوب ظاهراً وباطناً معرفته حيث لا معبود سواه ولم تتأتَّ معرفته المطلوبة الا بسلوك الطريقة الموصل اليها وصحبة الخبير القايد العارف بكيفية السير بالاقبال عليها، واذا اراد الله بعبده خيرا هيأ له اسباب الاجتماع باحد من اوليائه وجعل اصلاحه على يديه بوافر اعتنايه، والطرق الموصلة الى الله تعالى جلت من ان يضبطها الحد وارباب المعرفة بها اكثر من ان يحصيهم العد وكل منهم آخذ عن شيخه ومصحح اخذه عنه بالاسناد لان كل طريقة من الطرق المشهورة فيها

رجال بالغون مقام الارشاد، فان سندنا في طريقتنا متصل برسوله امام الهدى والرشاد وسأبينه مني الى ان اسنده اليه شيخا عن شيخ عسى ان ينفع الله به امة من العباد، مع ان اسانيدنا في الطريق عديدة وشروطه مديدة. والسند الذي عليه جل اعتمادنا الآن هو سندنا في الطريقة النقشبندية وجميع اذكارنا التي تلقيناها من الحضرة العلية وأُذنا في اعطايها من الحضرة النبوية في طريقتنا الملقبة بالاسماعيلية مقتطفة منها بعضها لفظا وبعضها معناً بمثابة قلة الفرق والانفكاك في غالب الاستعمال عنها. وانا اجتمعت مع بعض الطرق في بعض الأذكار بالاقوال او بالافعال، فانها هي اصل الاساس الذي بنا عليه شيخنا لطريقته الملقبة بالختمية بالنسبة الى غيرها من الطرق البهية فنقول :

اننا اخذنا الطريقة المشار اليها من شيخنا الشريف المكي الختم الميرغني السيد محمد عثمان وقدر الله تعالى اصلاحنا على يديه فاكتفينا به فاجازني اجازة كبرى عامة في اعطاء طريقته وكذا في اعطاء طريقتي التي اذنت فيها من الحضرتين بان اسلك بايهما شيت من طلب الاخذ مني بها حتى اجازه جميع مشايخه الذين اخذ عنهم. وهو اخذ في اول حاله عن جماعة ذكرناهم في كتابنا المسمى بالعهود الوافية الجلية في كيفية صفة الطريقة الاسماعيلية. وهنا نذكر من عليه جل اعتمادنا منهم، فانه قد اخذ الطريقة النقشبندية عن شيخه الامام الاكبر المغربي الشريف سيدي السيد احمد بن ادريس، وسيدي احمد المذكور من اقل ما نذكره من اسانيده له سندان، اولا اخذ الطريقة الشاذلية والحزب السيفي من شيخه الجامع بين الشريعة والحقيقة سيدي محمد المجيدري، وهو اخذ عن سيدي محمد قطب الجان، وهو اخذ عن امير المؤمنين سيدي الامام علي كرم الله وجهه. وثانيا سيدي احمد المذكور اخذ الطريقة النقشبندية عن شيخ ارشاده عبد الوهاب التازي فحصل له الانتفاع منه واجازه في اعطاء الطريق. وسيدي عبد الوهاب المذكور اخذ بعض

اذكاره عن سيدي عبد العزيز الدباغ وهو اخذ عن سيدنا الخضر عليه السلام. اما الرواية التي عليها اعتمادنا في سند الطريقة النقشبندية هي التي نظمت اسنادها في ....

اجازة السيد ابراهيم الرشيدي :

وابراهيم الرشيدي من ابرز تلاميذ احمد بن ادريس واقربهم اليه واخلصهم، وقد ظل يعمل بعد وفاته باعتباره خليفته. وقد وقفنا له على هذه الاجازة بين بعض المخطوطات التي جمعت من اتباع ابن ادريس. ومع انها مكتوبة بخط واضح فان بعض اطرافها قد بليت بفعل الزمن.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده

اما بعد، فهذا سند الطريقة الاحمدية المحمدية التي من دخل فيها امن كل مخافة وبلية واتصف بالصفات المرضية ويتخلق بالاخلاق الرحمانية، وشرطها ان يكون متمسك بسنة خير البرية في السر والعلانية وبعد ذلك تشرق عليه الانوار الالهية [.......] [1]بتجلي ظلمة النفس الطبيعية ويتحلى بالعلوم اللدنية كما [..... شهادة] الصوفية.

اما بعد، فاقول وانا الفقير الى الله ابراهيم الرشيدي فاني قد اجزت الأخ والابن [....] الراغب في طريق القوم راجيا لي وله الدخول في حضرة الصمد القيوم فذاك محمد عثمان الملقب بالشيخ ابن الشيخ [.....] لاستعماله الطريقة الاحمدية وان يعلمها لمن شاء من الله [.....]

---

(١) المواضع التي بين الخاصرتين لا تتبين ما بها من كتابة.

وعلى رسوله الدخول في فضل قوله عليه السلام ان [......] اهل سماواته واهل ارضه [....] يصلون على معلم الناس الخير، وايضا قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة، وايضا قوله عليه السلام الدال على الخير كفاعله، وايضا قوله عليه السلام لأن يهدي الله بك رجل خير لك مما طلعت عليه الشمس وخير لك من حمر النعم. وفي هذا الترقيم كفاية لمن اراد الله به الهداية.

ولنرجع الى ما نحن بصدده من سند اهل الطريقة : فانا قد اخذت هذه الطريقة عن غوث زمانه وامام وقته واوانه العارف بالله تعالى الرئيس سيدي السيد أحمد بن ادريس الشريف المغربي الحسني نسبا وهو اخذها عن شيخه العارف بالله تعالى سيدي عبد الوهاب التازي وهو اخذها من شيخه العارف بالله تعالى سيدي عبد العزيز الدباغ وهو اخذها عن سيدنا الخضر عليه السلام وهو اخذها عن رسول الله ﷺ كما هو معروف عند السادة الصوفية بعد اجتماعهم به ومشاهدتهم لهم بمجاهداتهم ورياضة نفوسهم على الوجه المرضي كما قال تعالى : ﴿ والَّذِينَ جَاهَدُوا فينا لَنَهْدِيَنَّهُم سُبُلَنَا وإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾[1] وايضا قال تعالى: ﴿ وَجَاهِدُوا في اللهِ حَقَّ جِهَادِه ﴾[2] وفي هذا القدرة كفاية لمن اراده الله به الهداية.

وقد علمت ان اساس الطريقة هي التقوى واتباع النبي المصطفى في السر والنجوى كما قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ كنتم تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُوني يُحْبِبْكُمُ اللهُ ﴾[3] وقال تعالى: ﴿ وما آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عنه فانْتَهُوا ﴾[4] وقال تعالى: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ ﴾[5] وايضاً

---

(١) سورة العنكبوت آية ٦٩.
(٢) سورة الحج آية ٧٨.
(٣) سورة آل عمران آية ٣١.
(٤) سورة الحشرة آية ٧.
(٥) سورة الحجرات آية ١٣.

قال سيدي احمد بن ادريس في بعض [...] من انتمى اليك فلا اكله [الى وكالة] غيري ولا الى كفالة غيري انا وليه وكفيله. وايضاً قال لي عليه السلام: من اخذ هذه الطريقة واجتهد فيها كتب في ديوان الله الاعلى الذي لا يغير ولا يبدل. والبشائر كثيرة [...] لا تطاق ان تكتب والله أعلم.

وتحرير ذلك [...] سنة ١٢٧٠ الفقير الى مولاه ابراهيم الرشيدي، لطف به الجميد المجيد.

اجازة الطريقة التجانية

وهذه من الطرق الصوفية الكبيرة في السودان ودعاتها من انشط الدعاة. ومن اتباعها بعض علماء السودان المشهورين، وكان من اظهر هؤلاء الشيخ محمد الخير عبدالله خوجلي استاذ المهدي ومحمد البدوي شيخ علماء السودان. وقد وقفت على اجازة اصلية بخط الشيخ احمد التجاني مؤسس الطريقة وبتوقيعات تؤيد انها بخطه، وعلى اجازتين منقولتين عن اصل في ورقة واحدة مكتوبة بالجهتين، ثم وقفنا على مخطوط « ثبت سر الاسرار ونور الانوار الجامع لاسانيد واثبات الاخيار » لمؤلفه الداعية التجاني الطيب بن مونة بن سعيد. وهذا المخطوط منقول بخط الشيخ محمد مجذوب الحجاز شيخ الطريقة حاليا بالسودان. ويتضمن هذا المخطوط جملة كبيرة من الاجازات العلمية والصوفية للسادة التجانية. واليك نصوص الاجازات :

الاجازة الاولى: وهي بخط الشيخ احمد التجاني ومؤيدة بشهادات من ضمنها شهادة نائب قاضي الجماعة وعدليه بفاس :

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم. قال العبد الفقير المضطر لرحمة ربه احمد بن محمد التجاني قد اجزت حبيبنا سيدي محمد التهامي بن سيدي المكي بن رحمون الشريف الحسني في اورادنا وطريقتنا المحمدية وبما حواه واشتمل عليه كتابنا جواهر المعاني وبلوغ الاماني رواية عني وعملا بما فيه من كل شيء واذنا له بما فيه من الخواص والأسرار ايا كانت ومن اي فن كانت اجازة تامة مطلقة عامة خالدة ابدية تالدة سرمدية، اذنته فيها ان يجيز من شاء وكيف شاء على قاعدة الاذن والاجازة المعروفة عند اهلها. وكتب احمد بن محمد التجاني عامله الله بفضله بجاه النبي العدناني وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

الاجازة الثانية:

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما بعد حمد الله جل جلاله وعز كماله وعم نواله وصلاته وسلامه على صفوة اهل حضرته وأمين خليفته سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وعزته وصحابته واهل بيته يقول افقر العبيد الى مولاه عز وجل محمد الكبير ابن البشير حفيد القطب المكتوم والبرزخ المختوم سيدنا احمد التجاني رضي الله عنه وامدنا بمدد عظيم منه اني قد اتخذت الفاضل لاجل الخير الامثل العلامة سيدي محمد الحافظ حبيبا لنا في الدارين بحيث لا ينقطع عنا بذنب ولا ينفصل. بعمل واذنته في ورد جدنا سيدنا احمد التجاني رضي الله عنه وفي وظيفته المعلومة وفي ذكر الهيللة بعد صلاة عصر يوم الجمعة لزوما كالورد وفي جميع ما ثبت انه من اذكار شيخنا رضي الله عنه في ساير الاذكار والاحزاب والادعية والاسماء

والمسميات والسور والآيات مطلقا في غير شذوذ في ذلك كله واجزته في تلقين هذه الاوراد المباركة الشريفة لكل من طلبها من المسلمين والمسلمات على اي حالة كان بعد عرض الشروط المشروطة وايناسه قبولها القبول التام حسبما ذلك كله مقرر في كتب الطريقة جاعلا له بحول الله وقوته ان يجيز فيما اجيز له فيه كلا او بعضا لمن يظهر له من ولد ومريد بما يقتضي نظره في ذلك من الاطلاق والتقييد المعتبر في ذلك على المنهاج المعروف والسند المألوف اذ ليس امر الاجازة بالتقديم للتلقين للاوراد كأمر الاذن في ذكرها فقط عند اهل السداد لأنها مأذون في ذكرها لكل من رغب في ذلك وقبل شروطها من الناس على اختلاف الانواع منهم والاجناس ولا يقدم لتلقينها الا من تأهل لذلك عقلا ودينا ودراية حسبما هو مشروط في طريقتنا اجازة مطلقة عامة شاملة كاملة تامة خالدة الى يوم الدين. واوصيه واياي بتقوى الله في السر والعلانية حسب الاستطاعة واتباع السنة المحمدية في كل قاصية ودانية واوصيه على كافة الفقراء ومراقبتهم وحضهم على افعال الخير وبالاخص الاجتماع للصلوات والذكر وعدم خروجهم عن حدود الطريقة وان يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر وان اشتعلت نار بينهم سارع في اطفائها. وليكن سعيه في ذلك كله ابتغاء مرضات الله لا لحظ زايد وان يجتنب ما في ايدي اخوانه من امر دنياهم معتقدا ان الله هو المعطي والمانع والخافض والرافع. وان اسأل الله عز وجل ان يوفقه للخير ويعينه عليه وان يصلح به وعلى يديه وان يمنحه وكل من اخذ عنه المدد الاوفى من فيض جدنا الغوث الأكبر وان يتمم للجميع ما به انعم انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير.

حرر بمحروسة عين ماضي في غرة رمضان سنة ١٣٤٤

الامضاء

محمد بن البشير التجاني ختم

(صورة طبق الاصل)

الاجازة الثالثة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ورضي الله عن سيدي احمد بن محمد التجاني وحزبه آمين.

وبعد، فقد اتخذت اخي العلامة المحبوب الممنوح الشيخ سيدي المجذوب بن ولي الله الروح الطاهر والنور الباهر سيدي المدثر ابراهيم الحجاز رضي الله عنهما آمين، اتخذته حبيبا ومحبوبا كما تفضل علينا بذلك امام الحضرة التجانية سيدي محمد الكبير رضي الله عنه، ولي الشرف العالي ان آذنه واجيزه بكل ما اجازني به سيدي محمد الكبير، فله ما لنا وعليه ما علينا ونحن منه وهو منا اخوة في الله ومحبة فيه سبحانه ومحبوبية في حضرته تعالى وحضرة رسوله ﷺ وكذلك بما اجازنا به اشياخنا مطلقا شاملا من غير استثناء. وأرجو ان لا ينسى هذا العبد خادمه وخادم والده وآله من صالح الدعاء [.....] وقد جمعت بيننا الصلات الكثيرة وآخرها الانضواء تحت راية العارف الفرد الكامل سيدي الحاج احمد سكيرج رضي الله عنه. واسأله سبحانه ان يكلأه بعين رعايته الخاصة ويكلأنا معه وان يمنحنا من القرب والاختصاص ما اصطفى له خاصة اصفيائه وسادة اوليائه انه على ما يشاء قدير.

وسيدي محمد الكبير رضي الله عنه بن سيدي محمد البشير بن سيدي محمد الحبيب بن القدوة للارواح المطلقة في دائرة الولاية الربانية وعينها ونورها وفيضها وختمها سيدي احمد بن محمد التجاني رضي الله عنه وارضاه وعنا به تفضل الله به علينا ومنه فسري لنا منه الاذن الباطني كما سري لنا في الظاهر ولله الحمد والثناء ومما ادبنا به اشياخنا ان لا نرفع اذن اولاد سيدنا رضي الله عنه الذين اجتمعت فيهم البنوة الروحية والجثمانية وجمعوا بين الشرفين المحمدي والاحمدي والنسبين

الظاهري والباطني فانه قد نص على ان ترتيبهم على يد المصطفى ﷺ : قال في المنية :

وكـل مـن ادرك مـن ذريتـه   يعطـى مقامـا ساميـا كبغيتـه
على يد الرسـول سيـد العـرب   جذبا بلا شرط يرى ولا سبب

احسن الله لنا ولكم الخاتمة وثبتنا على الحق والحمد لله اولا وآخراً وصلى الله وسلم على سيدنا محمد الفاتح الخاتم وآله وصحبه والمؤمنين آمين.

محمد الحافظ التجاني القاطن بمصر
تحرر في يوم الأحد ١٣ من ذي القعدة سنة ١٣٥٣

السيد علي الميرغني وقيادة الختمية

تعريف :

هو السيد علي بن السيد محمد عثمان الثاني المعروف بالاقرب ابن السيد محمد الحسن ابن الأستاذ محمد عثمان الميرغني الختم. وامه آمنة بنت النور، من قبيلة الانقرياب ببربر، وقد ماتت بسواكن وعمره نحو تسع سنوات. وام والده محمد عثمان حفيدة الشيخ خوجلي عبد الرحمن جد الخوجلاب وصاحب القبة المشهورة بالخرطوم بحري. اما ام محمد الحسن، السيدة رقية، فمن اسرة مرموقة بمدينة باره بكردفان. ابوها جلاب، من وجهاء المدينة، وامها بنت اخت محمود بادي، وهو خريج الأزهر الشريف ومن مشاهير المدينة وعالم له صيت، وله ادبيات وقفت على طرف منها، وابناه احمدي وفوزي كتبا للمهدي والخليفة، وابنه خليل كان امير مطبعة المهدية. وانت ترى من هذا ان السيد الحسن قويم النسب من جهة امه. وللسيد علي شقيقة واحدة هي السيدة نفيسة، وله اخ واخت من ابيه من ام اخرى وهما السيد احمد والسيدة نور، وامهما حبشية. وللسيد احمد هذا ولدان هما السيد الحسن الذي كان مقيما بكسلا حتى مات بها قبل سنوات، والسيد محمد عثمان السيد كان مقيما بشمبات حتى وفاته. وقد نسب الى هذا البلد لتمييزه عن الذين يحملون اسمه من الأسرة.

المولد والنشأة :

ولد السيد علي بجزيرة مساوي بين حنك وكورتي باقليم مروى اثناء اقامة والده بدار الشايقية لنشر الطريقة والارشاد والتي امتدت لنحو عامين. اما تاريخ مولده فغير معروف بوجه الدقة، وقد جاء في المعلومات التي نشرتها الأسرة الميرغنية بمناسبة وفاته انه ولد في ١٨٨٠، وجاء في نشرة اخرى انه ولد في ١٨٧٠. وفي ١٨٩١/٥/٣٠ قدرت المخابرات المصرية، والتي كانت ادارتها بريطانية ان عمره يبلغ نحو ١٢ سنة. واحتمالا فانه مولود في ١٨٧٩ أو ١٨٨٠، وهذا يوافق تاريخ وجود ابيه في دار الشايقية، اذ انه عند اندلاع الثورة المهدية في ١٨٨١ كان بكسلا. وعلى هذا فانه مات على نحو ٨٨ عاما، وهو عمر ليس بالطول الذي يُبالَغ فيه عادة.

ثم انتقلت اسرته بعد مولده بقليل الى كسلا وشرع والده في بناء مسجد والده السيد محمد الحسن وضريحه بقرية الختمية المجاورة لمدينة كسلا. ويقال انه بذل في ذلك جهدا كبيرا وانه جلب بعض المعدات من الحجاز، وقد اصيب هذا المبنى فيما بعد في حروبات المهدية، الامر الذي اعتبره الختمية انتهاكا لحرمة المقدسات الدينية. ولما قامت الثورة المهدية وقف المراغنة ضدها بشدة لاعتبارات متعددة، وقد كاتب الامام المهدي السيد محمد عثمان، والد السيد علي، والسيد بكري بن جعفر حاثا اياهما على الثورة على الادارة المصرية وداعيا الى الانخراط في سلك اتباعه، الا ان السيد محمد عثمان لم يشأ ان يرد عليه بينما رد السيد بكري مبينا انه يرغب في التسليم ويود الانضمام الى المهدية لولا انه يعترض على قيادة الأمير عثمان دقنه.

ولما زحف الانصار على كسلا قاوم المراغنة بقيادة السيد محمد عثمان والسيد بكري وبمؤازرة بعض قبائل الشرق كالشكرية والحمران والحلانقه ووقعت بين الطرفين مصادمات. وقد خرج السيد محمد عثمان

ومعه ابنه السيد علي بعد المعركة الاولى، تاركا خلفه السيد بكري ليتولى المقاومة، وذهب الى مصوع عن طريق اريتريا ومنها عبر البحر الى سواكن. اما السيد بكري فقد بقي في كسلا ودافع عنها، الا انه في النهاية خسر المعركة وسقطت المدينة في يد الانصار، وقد وصل السيد بكري سواكن بمعاونة العربان وهو يعاني من جرح اصيب به في الواقعة الاخيرة، ولم يمض وقت طويل حتى توفي في مكة المكرمة. اما ابناؤه السيد جعفر والسيد الحسن والسيدة عائشة فقد اخذهم الانصار الى ام درمان فاقاموا بها حتى نهاية المهدية، وكان معهم والدتهم السيدة فاطمة الاولى بنت السيد محمد الحسن. وعائشة هذه قد تزوجها السيد احمد بن محمد عثمان فيما بعد.

ويلاحظ هنا ان السيد بكري طلب من الحكومة عونا عسكريا ليتقوى به على الانصار، الا ان الحكومة لم تعطه الدعم لاضطراب السياسة المصرية ازاء السودان في هذه الفترة. ولذلك سهل على الانصار ان ينتصروا ويحتلوا المدينة.

اما السيد محمد عثمان فقد قدم للحكومة مساعدات كثيرة، وكانت بينه وبين غردون صداقة وود. وقد تمكن السيد محمد عثمان من توصيل الخطابات الى غردون ومنه الى الخارج، كما انه ترك بعض سيدات المراغنة في شندي بناء على رغبة غردون الذي كان يعتقد ان وجودهم يساعد على الاستقرار والهدوء ويعتبر سندا قويا للحكومة. وفي اواخر ١٨٨٥ سافر السيد محمد عثمان الى مصر لمقابلة المسئولين، الا انه توفي في ١٨٨٦/١/١٥ بعد ثلاثة ايام من وصوله الى القاهرة ودفن في باب الوزير. وقد اصبح قبره مزارا وكان من اثر ذلك ان زاد نفوذ المراغنة بالقاهرة وخاصة بين النوبيين المقيمين بمصر. وكان السيد محمد عثمان اقوى افراد اسرته واكثرهم قدرة وحنكة. وقد اضرت وفاته المفاجئة بموقف المراغنة في هذه الظروف الصعبة. وقد حاول

السيد محمد سر الختم، ويشار اليه في الوثائق عادة بمحمد الميرغني، ان يملأ الفراغ والقيام ببعض النشاط لمحاربة المهدية وجاء الى سواكن من اجل ذلك، ولكنه لم يفلح. وظاهر ان الحكومة المصرية لم تعطه الدعم الذي رجاه. وبدار الوثائق المصرية مسودة منشور موجه منه الى اهل السودان باعتباره مكلفا من الحكومة لقيادة قوة للقضاء على المهدية.

وقد استمر المراغنة في معارضتهم للمهدية والقوا بثقلهم مع الحكومة بينما اختط الادارسة خطا لا يبلغ بهم الى العداوة الشديدة. وقد عانى الانصار في شرق السودان من نفوذهم ونفوذ الاشراف والشناقيط وزعماء القبائل الذين كانوا يعارضون الجبروت العسكري على يد عثمان دقنة والاشتطاط المذهبي ويفضلون عليه حكما لا ينازعهم السلطة ويوفي بمطالبهم المباشرة كالذرة والمصنوعات التي تأتي عبر البحر الاحمر.

ان الخلاف بين المراغنة وبين المهدي خلاف مبدئي، فهم لا يؤمنون بمهدية المهدي ويقفون ضد مسلماتها من وجهة النظر الدينية. وبالطبع فان نجاح المهدية يعني تصفية الطريقة الختمية والقضاء على نفوذهم الديني والأسري ودمجهم في المهدية كأي افراد عاديين. ومن الطبيعي ان يقاوم المراغنة مثل هذا الاتجاه. اي ان معارضتهم للمهدية لم تكن مجرد انسياق مع النظام المصري كما يقال. وبالطبع فان العلاقات الودية السابقة والتوافق حاليا بين الاسرة والحكومة وصراعهما المشترك ضد المهدية ووحدة المصير في هذه الظروف الحرجة قد جر المراغنة الى حلف اقوى مع الحكومة وحتى نهاية المهدية وبعدها.

اما السيد علي فقد خرج مع والده من كسلا وبلغ سواكن. وقد ارتاد فيها مسجد الانوار وتعلم فيه، وهو المسجد الذي بناه جده محمد عثمان الختم في سنة ١٢٣٠ هـ. وبعد وفاة وابيه كان هناك اتجاه لدى اسرته للرحيل الى مصر ليكونوا بجوار قبر ابيهم. وقد رحبت

المخابرات بذلك وفاء للسيد محمد عثمان لأن وجودهم في مصر يسهل لهم العيش ويتيح لهم ان يحصلوا عن قرب على المخصصات التي تدفعها الحكومة لهم. وعلى اي حال، فقد كانت المخابرات والتي كانت تتولى الشئون العامة للسودان ترعى مصالحهم وتهتم من موقع التقدير لأبيهم بتربية السيد علي وراحته اهتماما بالغا. وقد رأيت مذكرة رسمية رفعها هولد اسميث مدير البحر الاحمر (من ١٨٨٨ــ١٨٩٢) الى السردار حول تربية السيد علي، وقد جاء فيها ان تعليمه حسن الا انه محاط بعدد من الخلفاء الذين يخشى منهم عليه ومن تأثيرهم السيئ. وبعد ان اقترح هولد اسميث ابعاده عنهم اختتم مذكرته بقوله: « ان الطريقة الختمية ما يزال لها نفوذ قوي في السودان ومن المتوقع ان يصير هذا الصبي في المستقبل ذا فائدة للحكومة ». وعلى اي حال فقد بقيت الاسرة في سواكن بينما ذهب السيد علي وحده الى مصر. وكان والده قد رتب ليكون الملك حامد وكيلا لتوصيل المخصصات الحكومية للاسرة، وقد اعتمدت المخابرات ذلك، كما اعتمدت وكالة الخليفة بادي على ممتلكاته بمكة كما كان في عهده. وكان السيد علي في سواكن تحت رعاية عمه السيد محمد عثمان تاج السر الميرغني، فلما انتقل الى مصر صار تحت رعاية عمه السيد محمد سر الختم الميرغني.

وبالنسبة الى موقفهم السياسي ازاء الثورة في السودان وخدمات السيد محمد عثمان والأسرة الميرغنية عموما للحكومة وتعويضا لما فقدوه من ممتلكات وعونا لهم. على بعض ما يصرفونه على الاتباع فقد رتبت الحكومة مخصصات لبعض المراغنة وخلفائهم، وكان نصيب السيد محمد عثمان كبيرا نظراً لمسئولياته باعتباره رأس الطريقة والأسرة ومسئولياته الخاصة. وبعد وفاته اعتمدت نفس المخصصات للسيد علي باعتبار مسئولياته الاسرية. ومن هذه المخصصات ذهبت مبالغ الى بعض المراغنة وبعض الخلفاء ممن يقومون باعمال ذات صلة بالأسرة.

بقي السيد علي في القاهرة نحو خمس سنين كان فيها يتلقى العلم في الازهر الشريف ويجاور العلماء ويرتاد المكتبات، خصوصا مكتبات اقربائه. وعلى ما نرى فانه لم يتلق تعليما منظما كما يفهم من ارتياد الازهر، الا انه جاور كثيرا وقرأ قراءة واسعة. وقد عاد السيد بعد ذلك الى سواكن ليشغل نفسه بالحرب الدائرة وشئون طائفته. كان المهديون قد انحسروا في الشرق بعد سقوط طوكر في ١٨٩١، واستيلاء الايطاليين على كسلا في ١٨٩٦. وقد اعطى ذلك مجالاً للمراغنة ليستردوا مكانتهم ويعيدوا نفوذهم في الشرق. وبالفعل انتقل السيد علي الى كسلا ومعه ابراهيم موسى ناظر الهدندوة ودقلل ناظر البني عامر وشرع في العمل بين القبائل التي استقبلته بحرارة. وبعد سقوط الخرطوم انتقل السيد احمد والسيد جعفر والسيد الحسن ومعهم السيدة فاطمة الى كسلا التي صارت مقرا رسميا للسيد احمد. اما السيد علي فقد ذهب الى الخرطوم في سنة ١٩٠١ حيث استقبل بحفاوة بالغة، وبعد قليل ارسل السيدة عائشة والسيدة نفيسة الى كسلا.

والقول بأن السيد علي كان ضابطاً في المخابرات، او انه جاء الى السودان وهو في خدمة الجيش الفاتح مناقض للتاريخ، وهو مما نشره خصومه للنيل منه. انه لم يعمل في الحكومة المصرية بأية صفة، ولم يأت مع الجيش الفاتح، وكان عند الفتح بشرق السودان ويقوم بواجباته الدينية. ولكن هذا لا ينفي حلفه مع الحكومة المصرية وعداءه للمهدية والمعاونة في القضاء عليها من هذا الموقع الموضوعي.

مرحلة ما بعد الفتح :

واجه المراغنة بعد الفتح مباشرة مشكلة اعادة بناء الطائفة بعد ما اصابها في فترة المهدية، وقد عاونهم في هذا البناء اتجاه الحكومة الجديدة الحار الى تقويتها لتعتمد على نفوذها ومساندتها ولتوحي بها

بأن الحكومة ليست ضد الدين الاسلامي او ضد الطرق الصوفية ولتحارب بها الطوائف غير الموالية. وعلى العموم فان هذا الحلف بين المراغنة وبين الحكومة والذي يمتد وراءً الى ايام الشدة قد اثمر لصالح الطرفين. ومن جانب المراغنة فانهم قد استردوا اراضيهم وتوسعت طريقتهم حتى صارت اقوى مما كانت عددا ونفوذا. وبالاضافة الى ذلك فان سلسلة المصاهرات بينهم وبين الهوارة والخوجلاب والمريوماب والانقرياب والعلاقات الوطيدة مع اهل الشمال عموما قد ساعدتهم كثيرا ومهدت لهم السيطرة القوية خاصة وقد عانى اهل الشمال كثيرا على ايدي اعدائهم الانصار. وكان الناس يهربون من مذهبية المهدية الصارمة وتعاليمها التي ارتبطت في الاذهان بحوادث المهدية ويبحثون عن بديل يأخذهم برفق، ثم ان الانتماء الى طريقة قوية تتمتع بمساندة الحكومة وتأييدها لا خوف منه، بل انه كان يقدم لاصحاب الوجاهة واهل الاهواء الاجتماعية والسياسية فرصة طيبة.

وكان اعداء المراغنة التقليديين في محنة. فالانصار قد فقدوا قادتهم، ومن بقي من امرائهم او اهل المكانة منهم ذهبوا الى السجن او المنفى او حددت اقامتهم، وصار مذهبهم مطاردا دون هوادة.

اما المجاذيب فقد ناصروا المهدية مناصرة كبيرة وكانوا سببا في انتصار الانصار في الشرق. وقد دفعهم الى ذلك خصومتهم مع الادارة المصرية ومع الطائفة الختمية. فلما سقطت المهدية فقدوا مركزهم الممتاز ذلك، بل وتعرضوا الى ضغط الادارة الجديدة والختمية وانحسروا امام المد الختمي.

والمجذوبية طريقة سودانية متفرعة عن القادرية والشاذلية ولها اتباع في اقليم النيل الاوسط حول الدامر ثم الى الشرق في اتجاه نهر عطبرة حتى البحر الاحمر. وكان لهم نفوذ قوي في سواكن بفضل مثابرة محمد المجذوب بن قمر الدين الذي ركز نشاطه هناك بعد عودته

من الحجاز في ١٨٣٠. ولما جاء الختم ضغط على اتباعه واستمال عددا كبيرا منهم. وما زال الختمية يسعون بجد حتى سيطروا على المدينة بينما انحسر نفوذ المجاذيب الى بعض البوادي، وخاصة في اركويت. وقد اشتدت المنافسة وقويت الخصومة، ولما جاءت المهدية ناصرها المجاذيب وصاروا حربا على الادارة المصرية وعلى الختمية معا.

ولنرجع الى الماضي قليلا لبيان خلفية الخصومة بين المجاذيب والادارة المصرية. فعندما جاءت جيوش اسماعيل باشا الغازية توقف المجاذيب للمقاومة، ولكنهم في النهاية سلموا خضوعا للواقع. وبعد مقتل اسماعيل على يد الملك نمر اشترك المجاذيب في الثورة على الادارة المصرية. فلما جاءت حملة الدفتردار الانتقامية نالتهم نقمته وتعرضت مدينة الدامر الى تخريب وهدمت قبة الشيخ المجذوب. وقد هرب قادة المجاذيب على الاثر مثل غيرهم الى المشرق. وكان من نتيجة ذلك انتشار طريقتهم في شرق السودان واتخاذ المجاذيب خطا معارضا للحكومة. وعلى عكس ما يقال عموما فان زعيمهم المجدد محمد المجذوب بن قمر الدين، والذي يعرف عادة بالصغير، لم يكن له دور في هذه الحوادث، لأنه كان عندها في الحجاز. وكان مقره اصلا في شندي وليس في الدامر. وقد غادرها في صحبة السيد محمد عثمان الميرغني متجها الى مكة، الا انهما اختلفا في الطريق وتفارقا وذهب محمد المجذوب واستقر في المدينة. وقد غلف الاتباع سبب الخلاف بأمور على نحو ما يفعل اهل الطرق، ولكن يبدو ان محمد عثمان حاول تسليك المجذوب في طريقته بينما تمسك هذا بطريقته المجذوبية، وكان المجذوب على قدر من العلم لا يسهل معه جره. وقد اتصل المجذوب باحمد بن ادريس، استاذ الميرغني، وجمعت بينهما صداقة روحية متينة. وكان ابن ادريس يثني على المجذوب كثيرا ويشير الى مقامه العالي. الا ان العلاقة بينهما لم تكن علاقة شيخ بتلميذه. وهذا مما زاد علاقته

بالختم اشتعالا. ثم جاء الختم الى سواكن بعد وفاة المجذوب وعمل على استمالة اتباعه وزاد الخصومة اشتعالا.

اما محمد المجذوب فكان قد توجه الى الدامر على نية الزيارة بعد ان اقام في سواكن مدة واصاب نجاحا، الا انه توفي بالدامر بعد قليل. ولم يكن له عقب يخلفه، ولذلك اختير الطاهر المجذوب ليخلفه. وهو الذي قاد المجاذيب الى الحلف مع المهدية. وقد توفي في اوائل المهدية. وعمل ابنه محمد المجذوب وقريبه المجذوب ابو بكر يوسف في ديوان عثمان دقنه وعاوناه في ادارة الشرق، بينما تولى عثمان دقنه وبعض اتباع المجاذيب القيادة العسكرية.

وتبدو مشكلة المراغنة والمجذوبية واضحة. فالمجاذيب سودانيون ويقوم نفوذهم على العلم والبركة. اما المراغنة فأشراف، وهذا يعطيهم مكانة قوية. ثم ان علاقات المراغنة اوسع وامتن في مناطق السودان بفضل المصاهرات. وقد عمل الحسن ومحمد عثمان بجد في اقاليم السودان ووطدوا نفوذهم. وبين محمد عثمان ومحمد المجذوب خصومة، وقد توسع الختمية في شرق السودان وعلى النيل على حساب المجاذيب. والمراغنة كانوا على علاقة حميمة مع الحكم التركي واصابوا منه مغنما بينما كان المجاذيب معادين له وحصدوا ظلما ومطاردة. وفوق هذا وذاك فان الطريقة المجذوبية اضحت جزيرة وسط محيط الختمية الواسع.

لم يكن اذاً من بد من الحلف بين المهدية وبين المجاذيب، وكان لا بد أن يختلف المراغنة عنهم وأن يقفوا موقف المعارضة للمهدية خاصة وقد قاد أتباع المجاذيب من أمثال عثمان دقنة والشيخ الطاهر المجذوب الثورة في الشرق، فالواجهة أصبحت مجذوبية زيادة على المخبر الذي يعارضونه. ولما جاء الحكم الثنائي عانى المجاذيب من هذا الموقف، ولولا أنَّ طريقتهم لها سند أُسري وقبليّ لما قويت على المقاومة. وإلى

اليوم فإن المجاذيب يقفون في الطرف المناوئ للختمية حتى في التشكيلات السياسية المعاصرة.

استفاد الختمية من هذا الوضع ووجدوا منافسيهم في مناطق الدامر وبربر وعطبرة إلخ... في موقف ضعيف وسيطروا على المنطقة بسهولة، وكان مما ساعدهم أنَّ أغلبية سكان عطبرة، وهم جدد في المنطقة كانوا من مناطق الختمية العريقة كالشايقية والرباطاب والمناصير، وهذا الوضع الممتاز في المدينة الجديدة ذات الخطر البعيد قد ساعد بدوره في خلق نفوذ اوسع في المنطقة المحيطة بها حتى انحسر المجاذيب في الدامر وصارت مجموعات الانصار في بربر وحوض نهر عطبرة أقليات منعزلة فكرياً واجتماعياً عن المجموعات الكبيرة.

اما الطريقة القادرية فقد كانت الطريقة الاقدم في السودان وكانت اوسع الطرق انتشارا. الا ان قيادتها قد توزعت. ولم يكن لأتباعها معارضة محسوسة للمهدية. ولما جاء العهد الثنائي عادت قياداتها وتبعهم الاتباع. ولم يكن لهم موقف سياسي متميز. وكان الأهم عندهم هو النشاط الديني.

والادارسة في الشمال كانوا يعانون من عدم التكافؤ لمنافسة الختمية ذات القيادة القوية والنفوذ العظيم والمساندة الحكومية. والسمانية قد انشقوا في العهد التركي وصاروا فروعا ثلاثة : الفرع القرشي والفرع البصيري والفرع الذي يقوده محمد شريف، وكان الفرعان الاول والثاني من مناصري المهدية بينما كان الفرع الثالث معارضا. وقد لعب هذ الوضع الخطير في داخل السمانية دورا كبيرا في ظهور المهدية ثـ دفع قضيتها الى مرحلة النجاح، والى هذا اليوم فان الفرعين الأولين يناصران الانصار، ولما جاء الحكم الثنائي عوملا معاملة الخصم بينما ساعدت الحكومة الفرع الثالث والذي احتل زعيمه محمد شريف مكانة

عظيمة ووظيفة حكومية تهيئ له مركزا اجتماعيا ممتازا. الا ان الانشقاق كان قد ترك جرحا عميقا. وقد ظهرت قيادات جديدة اخذت في النمو بعد وفاة محمد شريف، ولعل اهمها قيادة الشيخ عبد المحمود وقيادة الشيخ قريب الله. وقد واصل السمانية نشاطهم الديني بعيدا عن السياسة. وهناك طرق صوفية صغيرة ــ كالبرهامية مثلاً ــ وهذه الطرق فروع لطرق مصرية مقرها القاهرة، وقد صار السيد علي رئيسا عليها ومشرفا على شئونها بتفويض السجادات في مصر، اذ انه كان، بالاضافة الى زعامة الختمية، رئيسا للطرق الصوفية. وعلى هذا فانه لم يكن منتظرا أن تنافس هذه الطرق الصغيرة طريقة الختمية، بل ان قيادة الختمية كانت تستفيد من هذا الموقف.

وفي هذه الظروف قدر لطائفة الختمية ان تتوسع وان تتركز تركيزا قويا، وقد قاد هذا النجاح السيد علي بهمة وحنكة، ولكن كان هناك موضوع مركز القيادة والخلاف حولها.

قيادة الختمية وتطورها :

تبدأ قصة شياخة الطريقة الختمية بالسيد محمد عثمان الميرغني الختم الذي هو مؤسس الطريقة. وقد جعل رئاسته في مكة وارسل ابناءه، وهم يلقبون بسر الختم، اي حفظة اسرار الختم، الى مختلف الاقاليم التي له بها ابتاع، وذلك ليبشروا ويقوموا بقيادة الاتباع. وكان من حظ السيد محمد سر الختم، وهو اكبر الابناء، ان ارسل الى اليمن حضرموت، وهذا يدل على أهمية هذه المنطقة بالنسبة اليه في هذه الفترة وانها كانت موضوع عنايته. وكما تعلم فان استاذه احمد بن ادريس كان قد انتقل من مكة واستقر باليمن، وهكذا صارت اليمن مركز ابن ادريس واتباعه وفيها دارت منازعاتهم. وقد صارت عسير مركزا لدولة احفاده فيما بعد. وقد ارسل ابنه السيد الحسن الى السودان،

ربما لأن امه سودانية، ولكن ذلك لا يقلل من اهمية السودان عند الختم، فقد زاره كثيرا وصار له فيه اتباع كثيرون. ومما يدل على اهمية السودان عنده ذكره لبعض اتباعه فيه في راتبه وبعض ادبياته كالعربي واسماعيل الولي. ولما توفي الختم صار محمد سر الختم شيخا للطريقة بصفته اكبر الابناء، الا انه مات بعد ذلك بقليل. وبموته انقسمت رئاسة الطريقة وصارت لها قيادات اقليمية دون ان يكون عليها رأس واحد يقود غيره. وقد عمل الحسن وابناؤه في السودان وكأنهم مستقلون عن الاسرة بتنظيمهم، وتاريخياً كانوا هم الانجح.

استقر السيد الحسن في اول امره في سواكن ثم انتقل الى كسلا لموقعها المهم بين قبائل البجة. وكان ابوه قد اختار بها، عند زيارته الاولى للسودان، بقعة على طرفها المواجه لجبل التاكة وانشأ بها مركزاً سماه السنية. فلما استقر به الحسن عدل اسمه الى الختمية.

وقد توفي السيد الحسن في ١٨٦٩ بعد ان ركز نفوذ الطريقة وسط الهدندوة والبني عامر والحلانقة والحباب. وقد طاف الحسن بأقاليم السودان المختلفة وخلف علاقات وطيدة مع رجال الدين وزعماء القبائل وصداقات، وبذلك صارت علاقات الختمية حميمة. وقد ركز نشاطه بشكل واضح على الجزيرة والخرطوم، وكانت هذه قد استعصت على والده لأنها موطن الطرق الصوفية القوية كالقادرية والسمانية. وقد نجح السيد الحسن في استمالة اعداد كبيرة. اما المناطق الواقعة الى شمال الخرطوم فقد زارها الختم حتى عطبرة، وكان قد زار السكوت والمحسن ودنقلا عند بداية زيارته. ولما استقر في كسلا وفدت اليه الوفود من هذه المناطق وغيرها ودانت له. وقد ركز الحسن لتوطيد مكانة الختمية بها. وكان نجاحه هنا عظيما.

ان السيد الحسن هو الذي وطد الطريقة الختمية في السودان، وهو الذي سودن وجهها وجعلها على نمط الطرق السودانية. وكان الحسن

محبوبا وقيلت في مدحه قصائد كثيرة. وكان له مقام عظيم بين الاتباع وصداقات خارج دائرة الطريقة. وبالرغم من انه لم يكن عالما مثل ابيه فانه وفق في التبشير والدعوة باكثر مما فعل ابوه. وهو الذي بدأ سلسلة المصاهرات في مناطق النيل واستعان بها. تزوَّج هو احدى حفيدات الشيخ خوجلي، وهذا اتاح قيام مركز الختمية في حلة خوجلي، كما ان الخوجلاب تحولوا الى الختمية. وتزوج ابنه محمد عثمان من الانقياب، والسيد احمد تزوج بنت بشير كنبال. وقد خلق علاقات قوية مع الحكومة بما قدم من خدمات، وذلك بعكس خط ابيه الذي كان يبتعد عن اهل السلطة. وقد بنى ابناؤه واقرباؤه على هذا الاساس.

وخلف السيد الحسن ابنه السيد محمد عثمان تاج السر، والد السيد علي، والذي توفي بالقاهرة في ١٨٨٦. وكما ذكرنا فلم يكن هناك شيخ يرأس الطريقة كلها، ولكن السيد محمد عثمان كان هو الاقوى والابرز، وكان نفوذه واسعا وعلاقته باتباعه وثيقة. ولكن المهدية قطعت عليه طريقه، ثم جاء موته المفاجئ. وعندئذ كان ابنه السيد علي صغيرا وكان الابن الآخر السيد احمد اسيرا في ام درمان. ولم يملأ مكانته في السودان احد من اقاربه، وقد اعتبر السيد علي، لدى الاتباع والحكومة معا، خليفته. فلما كبر قليلا جاء الى شرق السودان وشرع ينظم اتباعه في وقت انحسر فيه الانصار بعد هزيمتهم في طوكر وكسلا.

ولما تم الفتح واستقرت اوضاع العهد الثنائي انتظم المراغنة وقسموا المناطق فيما بينهم على النحو التالي :

السيد احمد بن محمد عثمان الميرغني : كسلا والقضارف والقلابات والهدندوة والشكرية ومقره كسلا.

السيد علي الميرغني : بربر ودنقلا وحلفا والخرطوم وكردفان، ومقره الخرطوم بحري.

السيدة مريم الميرغنية : جبال البحر الاحمر، ومقرها سنكات.

السيد جعفر البكري والسيدة علوية : اقليم اريتريا.

السادة البكرية : مصر والنوبة السفلى.

هذه القيادات تتساوى في المرتبة الدينية والسلطة الروحية، وكل قيادة مستقلة وبدخل منطقتها وشئونها ولها خلفاؤها ومساعدوها. ولكن السيد علي اعتبر رأسا سياسيا وزعيما رسميا للبيت، وخاصة في الدوائر الحكومية، وقد ظلت اسهمه ترتفع دواما مع مرور الايام لظروف سياسية واجتماعية، وخاصة بعد وفاة اخيه السيد احمد في ١٩٢٨ وظهور طائفة الانصار ككتلة واحدة بزعامة السيد عبد الرحمن المهدي. وفي الاربعينيات وما بعدها استفاد لدرجة بعيدة من مساندته لحركة الاتحاد مع مصر كما يجيء بعد.

ونعود الى ايام الفتح وبداية طريق السيد علي : كانت الظروف العامة مواتية للمراغنة وطريقتهم، وقد اصابوا نجاحا عظيما في التبشير ونشر الطريقة، الا أن القيادة كانت تعاني من الانقسامات الداخلية والمنازعات، والتي بلغت حدا بالغا، ولعل اسوأ المنازعات وأقربها الى موضوعنا هو ما كان بين السيد علي والسيد احمد. واساس الخلاف نزاع حول النفوذ والمكانة، وهو شبيه بما يقع بين ابناء كل شيخ طريقة او خلفائه عند موته، خلاف حول النفوذ والمكانة في دائرة شخصية بحتة، الا انه يلف معه الاتباع والمريدين ويثير خواطرهم الى حد بعيد. وهو في الغالب يؤدي الى انقسام الطائفة. واليك بعض الأمثلة : تلاميذ احمد بن ادريس تنازعوا بعده حول الخلافة وخاصة السيد محمد عثمان والسنوسي وابراهيم الرشيدي وثم الادارسة انفسهم من بعد، وكان ما كان. الشيخ القرشي والشيخ البصير والشيخ محمد شريف اختلفوا بعد وفاة الشيخ احمد الطيب البشير وانقسمت السمانية الى ثلاثة فروع مستقلة، ثم جاءت فروع جديدة للسمانية على ايدي

ابناء الشيخ احمد الطيب واحفاده. ووقعت المنافسة بين الاسماعيلية بعد وفاة محمد المكي. وتخاصم بيتا المهدي والخليفة عبدالله حول قيادة الانصار. ونشأت خصومة داخل بيت المهدي عندما صعد السيد الصديق ليكون الرجل الثاني بعد ابيه بعد ان زحزح السيد عبدالله الفاضل عن هذا المقام. والسيدان الهادي والصادق المهدي اختلفا بعد السيد الصديق حول الامامة، هل هي دينية فحسب ام دينية وسياسية. والسلسلة طويلة.

وعلى ضوء هذه المشيئة الالهية في بني الانسان ينبغي ان ننظر في خلاف السيد علي واخيه السيد احمد والذي انتهى في ١٩٢٨ بموت السيد احمد، وان كان هناك ظل له في علاقات السيد علي وابناء السيد احمد : السيد محمد عثمان شمبات والسيد الحسن. وقد لعبت المقادير دورها في صالح السيد علي كما لعبت في صالح السيد عبد الرحمن، وساعدته الظروف وصار النفوذ خالصا له.

اختلف السيد احمد والسيد علي، وكانت الادارة البريطانية في صف الاخير دواما. وقد تركز النزاع حول الآتي :

(١) الاراضي :

تقدم السيد احمد بعد الفتح بالنيابة عن المراغنة بطلب للحكومة بصدد بعض الاراضي بكسلا والتي اعتبرها ملكا لاسرته، وفي سنة ١٩٠٤ عقدت اتفاقية بصددها كالآتي : حصل على قطعة ارض كبيرة محددة بحدود في طرف المدينة باتجاه القاش وعلى قطعة اخرى شمال كسلا القديمة. ورفض طلبه بصدد ارض قلسا ولكن سمح لهم بأخذ الحجر منه مجانا. وكان اعطاء الارض لهم تحت شروط كضمان لحق شق الطرق وما الى ذلك من المصالح العامة. وفي سنة ١٩٠٨ عدلت الاتفاقية بغرض توسيع سوق كسلا. وحتى ١٩٠٩ لم يتمكن المراغنة

من استغلال الارض والاستفادة منها بسبب المنازعة بين السيد علي واخيه السيد احمد. ولذلك هددت الحكومة بالغاء الاتفاقية اذا لم يكفا عن المنازعة ويجري استغلال الارض. ولكن المنازعات ظلت مستمرة يذكي من أوارها خلفاء الأخوين حتى بلغت درجة حادة في عامي ١٩١٦ و ١٩١٧، فاضطرت الحكومة الى التدخل المباشر واجري التقسيم بواسطة موظف بريطاني.

وهناك املاك للأخوين في مدينة كسلا وبعض الأراضي في حلة الحلانقة، وكانت هذه الممتلكات مثار نزاع ايضا.

وفي الخرطوم : كان السيد محمد عثمان يمتلك جنينة مساحتها ٧٥ فدانا بالخرطوم بحري في مكان البواخر والمخازن حاليا، وقد استولت الحكومة على هذه القطعة للمنفعة العامة وعرضت تعويضا عينيا او نقديا، فاختار السيد علي، عملا بنصيحة السيد احمد، التعويض العيني وحصلا على ستة افدنة في مدينة الخرطوم، وهي التي بنيت عليها سراي السيد علي. وقد اتفق الاخوان على بناء السراي مناصفة الا ان السيد احمد دفع ١٢٠ جنيها فقط، بينما كان نصيبه من التكاليف ٣٥٠ جنيها باعتبار ان جملة تكاليف بناء السراي ٧٠٠ جنيها. وقد طلب السيد علي بعد ذلك بعض القطع في المدينة ولكن سلاطين نصحه بألا يثير ذلك، لأن في ذلك ما يثير مسألة السراي، حيث انه السوداني الوحيد الذي حصل على أرض فوق النيل وسط دوائر الحكومة. وفي سنة ١٩٠٨ زار السيد علي كسلا واثيرت مسألة السراي فاعترض على شراكة أخيه. وقد ظل هذا الأمر مكان اخذ ورد حتى قطع فيه السكرتير القضائي في سنة ١٩١٧ لصالح السيد علي على اساس ان يكون السراي لاستعماله الشخصي باعتباره رأس الختمية وبحيث تعود الارض للحكومة اذا مات السيد علي دون ان ينجب وريثا ذكرا، اي ان السراي لا تكون للسيد احمد واولاده حتى عن طريق الارث.

وعلى العموم فان السراي قد اثار الخواطر كثيرا.

وفي كسلا ــ ايضا ــ حصلت منازعات حول بعض المنازل وحصلت حرائق كان يشعلها الخلفاء قصدا.

(٢) الاعانات :

كانت اعانات أسرة السيد محمد عثمان تصرف للسيد علي منذ ايام المهدية على اساس انه المسئول عن الاسرة، وكان السيد احمد اسيرا في عاصمة المهدية اثناءها. وبعد الفتح ظلت الاعانة تصرف للسيد علي كالعادة. وفي ١٩٠٧ طالبه السيد احمد بتقسيمها فوعد السيد علي بالتقسيم الا انه لم يفعل، ثم عاد يحتج بأن السيد احمد يحصل على مرتب عمه السيد عثمان. وعلى اي فقد ظلت الاعانة خالصة للسيد علي، وربما على اعتبار انه ممثل الاسرة السياسي وان الاعانة ليست اعانة عادية للاسرة. وبالاضافة الى ذلك كان هناك نزاع بين الاخوين حول دخل قبة الحسن بكسلا وقبة المحجوب ببحري وظل كل منهما يتضرر من الآخر على اعتبار انه لا يحصل على نصيبه من الدخل، السيد علي يطالب بنصيبه من دخل قبة الحسن واحمد يطالب بنصيبه من قبة المحجوب.

(٣) القبة :

توفي السيد الحسن بكسلا، وفي اواخر التركية بنى السيد محمد عثمان قبة فوق قبره وضريحا كما سبق القول، وصار هذا المكان مزارا يجيء اليه الناس. وقد هدم الانصار القبة اثناء غاراتهم على المدينة. وفي سنة ١٩١٣ طلب السيد علي الاذن من الحكومة لاعادة البناء على نفقته ونفقة السيد احمد بالمناصفة، وقد وافق السيد احمد وابدى

استعداده للمشاركة وطلب من اخيه ان يحضر بنفسه الى كسلا او ان يقيم وكيلا. وافق السيد على ذلك وبلغ اخاه بأنه سيحضر لذلك بعد الخريف (١٩٢٢)، ولكنه مرض وظل الأمر معلقا. ويقال إنّ الحكومة تولت بناء المسجد، ولم اجد ما يؤكد هذا ولا اصدقه ولا اعرف الجهة التى تولت البناء من الاخوين.

(٤) القبائل :

قلنا إن منطقة كسلا كانت من نصيب السيد احمد ولكن مدينة كسلا لها وضع خاص باعتبارها مركز الختمية. ومن جانب آخر فان اقامة السيد علي قبيل الفتح في كسلا قد خلق له نفوذا ومكانة. وقد صار ذلك سببا آخر للنزاع. ولعل أهم مواضع النزاع قبيلة الحلانقة الضاربة حول كسلا.

وقد بدأت القصة عندما عينت الحكومة الشيخ جعفر علي ناظراً على الحلانقة بناء على ترشيح السيد علي، وقد ابعد هذا التعيين الزعيم التقليدي الشيخ سليمان عوض عن النظارة ولكن الاحوال بين السيد علي والشيخ جعفر قد انقلبت وانضم جعفر الى صف السيد احمد. ولذلك حصلت فتنة كبيرة في داخل القبيلة والتي انقسمت على اثرها الى جناحين، جناح يوالي السيد احمد وجناح آخر يوالى السيد علي. وصار جناح السيد علي يعمل لفصل جعفر من النظارة او على الاقل خلق نظارة اخرى لجناحه.

وعلى اي حال فان المنافسة كانت تأخذ مجراها الطبيعي مع مضي الوقت لان النفوذ الديني لكل منهما في اقليمه قد صار طبيعيا مع الايام، كما ان نفوذ السيد علي كان يزداد اجتماعيا وسياسيا، وقد اسدل الستار على النزاع في سنة ١٩٢٨ بوفاة السيد احمد، وان كان

الأمر يطل مرة بعد مرة، مثل نزاع السيد محمد عثمان شمبات مع السيد علي.

(٥) الخلفاء :

كان هناك نزاع حول الخلفاء، لأن الخلفاء هم الذين يتعاملون مباشرة مع الاتباع ويوسعون النفوذ، خاصة والمراغنة لا يتصلون بالجماهير مباشرة. وفي نفس الوقت اشترك كبار الخلفاء في النزاع كما صاروا أداة له حتى اصبح امرهم خطرا.

(٦) حوليات :

تقام سنويا حولية الختم. والمفروض ان يقوم بذلك كل رأس في مقره. ولكن بحكم وجود السيد علي في كسلا مدة وبحكم نفوذه هناك وكامتداد للنزاع فان اتباعه ظلوا ينظمون حوليتهم في كسلا كل سنة. وفي ١٩١٩ رد السيد احمد على ذلك بأن طلب اقامة حولية باسمه للسيد الختم والسيد الحسن في الخرطوم بحري. وكان الاختيار حصيفا لأن بحري مقر روحي للختمية، ولأن السيد علي كان يحتفل في الخرطوم. وقد قصد السيد احمد بذلك ان ينافس حولية السيد علي، والذي اعترض بدوره على هذه المحاولة. وفي النهاية حسم الأمر بأن يمتنع السيد احمد عن الحولية في منطقة الخرطوم بحري مقابل امتناع السيد علي عن الاحتفال في كسلا. وقد امر السيد علي خلفاءه بالكف عن ذلك فكفوا كما ان المدير اصدر امرا بذلك.

شخصيته :

كان السيد علي رجلا حصيفا لا يفقد الرؤية، وكان مثقفا ثقافة واسعة. وكان يجيد العمل في السياسة، وكان المحرك الأساسي في كثير من الحركات وان كان من خلف ستار.

وكان من مميزاته الازدواجية، وهذا نابع من قدرة سياسية عظيمة ومن طبيعة اتباعه. فهؤلاء الاتباع متفاوتون في الادراك والمستوى كما ان مصالحهم متفاوتة. ولذلك نجد الكثير من الختمية في الجمعية التشريعية بينما كان الختمية مقاطعين لها. وكان السيد علي لذلك لا يقطع في خط سياسي ويأمر باتباعه، وانما ظل يكرر باستمرار بأنه ليس سياسيا وان اتباعه احرار في مذاهبهم السياسية. ولكنه في نفس الوقت يوحي بالخطر الذي يريده فيتبعه من يريد ويختلف معه من يجد لنفسه عذرا للاختلاف. مثال آخر : مباركته للاستقلال وفي نفس الوقت تعاونه مع المصريين ومساندته للمطالبين بالاتحاد.

وكان حذرا محاذرا لا يقطع في الامر بسرعة. ولكن البطء في بعض الحالات كان يكلف كثيرا. لقد اتخذ السيد علي قرار التخلص من الازهري في وقت حرج، اي بينما كان الازهري في اوج قوته. وهذا امر اضطر الى مراجعته في اليوم التالي تحت ضغط الجماهير وغضبها. وبعد ذلك ظل يتردد ويقدم رجلا وراء اخرى .. ميرغني حمزة.. نور الدين الخ. واحسب انه لو قطع امرا كما فعل مؤخرا عندما كون حزب الشعب الديمقراطي لأصاب بعض النجاح. ولكنه ظل حذرا وبطيئا في اتخاذ قرار نهائي. ونفس اسلوب الحذر واضح في الزراعة اذ انه ظل يسير على الاسلوب التقليدي في الزراعة ولم يبدأ زراعة القطن الا بعد أن صار امرا مضمونا. وهذا بخلاف شخصية السيد عبد الرحمن : اذ ان هذا كان مغامرا ويقبل المخاطرة بسرعة.

وكان قرار تكوين حزب الشعب قرارا خطيرا، اذ أن قيادة السيد قد صارت قيادة سياسية سافرة بجانب القيادة الروحية، وصار للختمية ككل حزب سياسي رسمي بعد ان كانوا يعملون في احزاب الخريجين ويتعاونون معهم. وقد دفع بابنه السيد محمد عثمان الى حلبة السياسة. وهذا الوجه السياسي وجه يشمل كل الختمية. ووجود هذا الحزب

في الظروف التي تلت ثورة اكتوبر جعل المراغنة يظهرون في المسرح السياسي بشكل سافر بقيادة بيت السيد علي، وبذلك توحد المراغنة تحت قيادة سياسية واحدة، وهذا القى بظله على القيادة الدينية نفسها. وقد بويع السيد محمد عثمان بعد وفاة ابيه « شيخا ومرشدا للطريقة الختمية » باسرها انسياقا مع الوضع القوي.

السيد علي سياسيا

تعاون السيد علي وسائر المراغنة تعاونا مخلصا مع الانجليز في السودان، كما تعاونت الطوائف الاخرى وكافة التشكيلات الاجتماعية — ما عدا الانصار — في اوائل الحكم الثنائي. وقد كانت الظروف عندها تستدعي ذلك، فالحكم كان قويا ونافذا ويقابل المعارضة بصرامة. والمراغنة لا يرون بديلا لحكم الانجليز الا المهدية التي اضرت بهم او الحكم المصري المباشر الذي كانوا لا يريدونه. وقد استمر تعاون السيد علي حتى سنة ١٩٤٠. وقد كوفئ على ذلك بتسهيل طلباته واستمرار الاعانة التي تدفع له والمكانة الاجتماعية والسياسية التي تمتع بها. لقد اعتبر السيد علي في دوائر الحكومة — وبحق — رجل السودان الأول، وكان يقدم على كل السودانيين، وقد اعطى النياشين ولقب سير، ورأس وفد سنة ١٩١٩ للتهنئة.

ولما جاءت الحرب العالمية الأولى وقف السيد علي في صف الحكومة وعاونها في القضاء على تيار الدعاية للخلافة الاسلامية والوحدة الاسلامية. وقد اشترك في هذه المحاولة السيد عبد الرحمن المهدي الذي وجد في الحرب فرصة ليثبت مكانته ويحصل على اعتراف الحكومة به. وكان من الأدوار البارزة التي لعبها السيد علي اتصاله بالسلطان علي دينار ناصحا اياه بعدم الخروج على الحكومة ومبينا ان الحكومة

لا تريد به شرا ولا تبيت هجوما عليه، وطلب اليه ان يسحب ـ
الذي كان يهدد الحدود الغربية، وقد نجح مسعاه واعطى ذلك للا:
فرصة للاستعداد للحرب. والحق أن هذا الاتصال قد دبر في مـ
المخابرات الذي تولى تحرير الخطابات ذاتها، ولم يكن نصيب ا
علي الا الامضاء. كذلك لعب السيد علي دورا مماثلا عندما ا
بالشريف حسين بن علي شريف مكة بتدبير المخابرات وأصلح
وبين الادارسة. كذلك اشترك السيد علي في الثورة العربية بحكم ع
بونجت باشا المندوب السامي البريطاني بالقاهرة والذي تولى الـ
كلها.

ولما جاءت ثورة ١٩١٩ في مصر وقف السيد علي وسائر الز
السودانيين ضد تيارها. ففي ٣ ابريل ١٩١٩ رفع السيد علي والـ
عبد الرحمن وعدد كبير من الزعماء مذكرة الى الحاكم العام يتبر
فيها من الثورة المصرية ويعلنون عدم ارتياحهم منها، وقد بينوا:

أ ــ انهم مدينون للادارة الانجليزية في السودان وخدماتها الجليلة
التعمير.

ب ــ انهم يعلنون ولاءهم التام واخلاصهم الكامل.

ج ــ اكدوا بأنه ليست لهم علاقة بما يجري في مصر.

وبعد قليل تقدم الشريف الهندي بمذكرة مماثلة يؤكد فيها ان السو
قادر على الصرف على نفسه وعلى تحمل تبعات الاستقلال تحت الحـ
البريطانية.

واثر تصريح ١٩٢٢/٢/٢٨ القاضي بالاستقلال المشروط لمصر و
السيد علي والقادة الآخرون موقفا مماثلا، اذ قدموا مذكرة اعدت بو
المخابرات السودانية التي اعدت صيغة المذكرة، وقد وقع عليها بط
المخابرات سائر اعضاء وفد التهنئة وعلى رأسهم السيد علي. ولما

اللورد اللنبي الى السودان اثر هذه المذكرة دبرت الحكومة جمع سائر زعماء القبائل والطوائف الدينية لمقابلته والاجتماع به. وفي ١٩٢٢/٤/٢٦ انعقد الاجتماع في القصر وخطب اللورد اللنبي شاكرا الزعماء على موقفهم ومؤكدا مرامي السياسة البريطانية. وقد رد عليه السيد علي مؤكدا ان السودان بلد قائم بنفسه وشعبه قائم بنفسه ويطلب رقيا قائما بنفسه على الاسلوب الذي يلائمه. ثم اعرب عن رغبته بأن تلاحظ الحكومة هذه الحقائق، وان يستمر التقدم الذي سار به السودان تحت الادارة البريطانية.

وفي سنة ١٩٢٤ وقف السيد علي مع الحكومة. وفي السنوات التالية استمر تعاونه. ويجدر بنا أن نلاحظ هنا ان الجيل القديم اي جيل السيد علي والذي عاصر المهدية ورأى اهوالها كان ضد اي تغيير في الوضع لأن التغيير ربما يكون في صالح الانصار او يعيد الادارة التركية البغيضة كما كانت. وكانوا مقتنعين حسب تجاربهم ان الادارة الانجليزية لا بديل لها، وانها تقدم للشعب خدمات عظيمة. ولذلك فان حركتهم المساندة للانجليز لم تكن خيانة وانما كان مفهوما سياسيا له ما يبرره عندئذ وبعكس ذلك كان يقف الشبان الذين تأثروا بالثورة المصرية. وفي النهاية استقام الوضع بتقدم التعليم ونفوذ المعتلمين واعادة بناء طائفة الانصار وزعامتهم القوية ثم دخول الطوائف الدينية في المعترك السياسي. على اثر هذا كله تغير المفهوم وصار المطلب تغيير الاوضاع وصار الاستقلال مطلبا عاما، وان اختلف الناس في الاسلوب وطريقة تصوره. في سنة ١٩٢٤ كانت الثورة ثورة شبان متعلمين وقد وقفوا منعزلين عن القيادات المؤثرة اجتماعيا. وكان الكبار ضدهم، وكان نصيبهم الفشل، وان كانوا قد اثاروا النفوس ووضعوا المثال للمجاهدين. وفي الاربعينات والخمسينات كانت الحركة شاملة وتستند على نفوذ الطوائف وتجد مؤازرتها.

وبالاشتراك بين السيد علي والسيد عبد الرحمن والشريف الهندي صدرت جريدة الحضارة الناطقة باسم السادة الثلاثة، ولكن سرعان ما سيطرت الحكومة عليها وصارت تشرف على صدورها وتتكفل بنفقاتها. وقد ظلت الحضارة تصدر حتى سحبت الحكومة اعانتها في سنة ١٩٣٨. وعلى الاثر نفض السيد علي يده منها ولم يتمكن السيدان الآخران من اصدارها.

وقد اختل الميزان في سنة ١٩٤٠، فانقلب السيد علي الذي كان متعاونا مع الانجليز ومعارضا لوحدة وادي النيل ولنفوذ المصريين الى جانب مصر، وانقلب السيد عبد الرحمن المهدي الذي كان مطاردا الى صف الانجليز وصار صديقهم المفضل. وحتى سنة ١٩٣٨ كان كل شيء يسير كالعادة. وقد فشل السيد عبد الرحمن في اجتماعه مع مدير النيل الازرق للحصول على سلفية للزراعة. في سنة ١٩٣٩ يتعاطف روبرتسون مع السيد عبد الرحمن ويحاول حث المالية لمعاونته ماليا لأن القطن قد كسد، وقد رفضت سلطات المالية ذلك، الا انهم في النهاية دبروا له الامر مع البنك وحصل السيد عبد الرحمن على ٣٨ ألف جنيه مقابل القطن. في سنة ١٩٤٠ حصل التحول نهائيا من الجانبين. وعند ظهور الخريجين كان السيد عبد الرحمن يحتضن الشبان ويشجع حركاتهم بينما ظل السيد علي بعيدا عنهم. والسبب واضح : السيد علي لا يريد ان يربط نفسه بالقوى الجديدة التي لا يثق فيها الانجليز، والسيد عبد الرحمن يريد ان يوطد مكانته في المجتمع وان يستفيد من قوى خارج اطار طائفته. ولهذا ظل يصرف بسخاء على النوادي وفرق الكرة ويشجع الخريجين. ولكن تحول السيد عبد الرحمن لجانب الانجليز افقده الخريجين الذين اتجهوا الى السيد علي الميرغني الذي كان قد تحول نهائيا، وكانت النقطة الحاسمة في ذلك هي تحول الاشقاء بتدبير السيد نور الدين. ولقد كسب السيد علي

من هذا الموقف وعد في قمة الوطنيين، والحق ان موقف هذا كان كسبا عظيما للحركة الوطنية التي شملت طبقات العامة بجانب الخريجين، وقد صار العامة سندا حقيقيا للحركة الوطنية. اما السيد عبد الرحمن والذي آزر الحركة في مولدها فقد فقد كثيرا الا أن هدفه، استقلال السودان، قد تحقق في النهاية، وكان هذا مكسبا عظيما له.

القيادة الثانية

في العشرينات وما قبلها كان هناك قلق حول خليفة السيد علي وقد اقترح الانجليز أن يعد السيد محمد عثمان شمبات لذلك، الا أن السيد علي لم يقبل الفكرة. وقد رزقه الله ولدين إعدهما للخلافة وانفرجت الأزمة.

وكانت القيادة تدخل على يد السيد علي وبحكم الظروف في طور جديد، اذ ان ظهور طائفة الانصار بقيادتها القوية الموحدة وقيام الحركة الوطنية واشتراك الطوائف الدينية فيها حتم أن يكون هناك رأس للختمية يعالج المشكلات الجديدة. وبحكم الظروف القديمة وحكم السن والقيادة السياسية والاجتماعية التي آلت والحنكة السياسية ادار السيد علي هذا الدولاب بمقدرة عظيمة واتخذت الرئاسة شكلا جديدا. وتحت هذا الشكل انطوت القيادات الاقليمية وصارت ذات لون ديني فقط بينما صار السيد علي معبرا سياسيا للختمية ومخططا لاتجاهاتهم.

والدور الذي لعبه السيد علي في الحركة الوطنية دور خطير وعظيم حقا، اذ بفضله صار الختمية، وهم جمهور متقدم ويسيطرون على المدن، في صف الحركة الوطنية.

وقد اختلفت قيادة السيد علي في الاسلوب عن قيادة صنوه السيد

عبد الرحمن. فالاخير كان مغامرا وواضحا مباشرا وتصدر قراراته بوضوح وبشكل سافر. وهذا يعود الى انه يقود طائفة ذات مستوى موحد ولأنه باني هذه المنظمة بعد ان تحطمت، ومخطط اهدافها ومسيرها، ولأنه كان في كل المناسبات يريد ان يثبت مكانته ويؤكد جدارته. وجمهور السيد علي متباين ومتفاوت في الثقافة والادراك والمصالح، ولهذا فان اصدار خط سياسي واضح ومباشر لم يكن من مصلحته او مصلحة اعوانه. ولذلك سار السيد علي على سياسة ازدواجية حكيمة، وحمى بذلك جمهوره من الانقسام والتفكك الذي كان ينبغي ان يتعرض له بتأثيرات التعليم والتقدم الاقتصادي والاجتماعي.

هذا الخط نابع عن مقدرة حقيقية وقدرة سياسية. تجد الختمية مقاطعين للجمعية التشريعية، وهذا هو خطهم السياسي، ولكن تجد في الجمعية اعضاء من الختمية هم سياسيا مع الاحزاب الاتحادية، ولكنهم يشتركون ايضا في الحزب الجمهوري الاشتراكي. يبارك الاستقلال ويؤيد قرار الحزب الوطني الاتحادي بذلك والذي حمله له السيد احمد محمد يسن ويسانده، وهو في نفس الوقت يؤيد نور الدين الذي يحمل لواء الاتحاد مع مصر، ثم يساند ميرغني حمزة وجماعته والذين اسسوا الحزب الجمهوري المطالب بالاستقلال. وفي هذه الظروف كان السيد علي يعمل من وراء ستار، الا انه ظل يكرر القول بأنه ليس سياسيا، وان اتباعه احرار في مذاهبهم السياسية. ولكنه في الوقت نفسه يوحي بالخط الذي يريده فيتبعه من يريد ويختلف معه من يجد لنفسه عذرا للاختلاف. ويسير الخطان دون ان يخلقا انشقاقا. هذه السياسة نابعة ايضا من طبيعة وسجية لأنه كان حذرا جدا ومحافظا في اتجاهاته العامة، وحتى في مجال الزراعة التي اتجه اليها بكلياته سار السيد علي على الطريقة التقليدية ولم يدخل عالم القطن (مشروع كساب الخ) الا بعد ان تأكد من نجاحه وبأقل قدر من المخاطرة. هذه السياسة

او هذا المنحى يكلف كثيرا اذا كانت الظروف تستدعي بتا سريعا. وقد اوقعت هذه السياسة ببطئها، والبطء أمر لازم لمثل هذا الخط، الطائفة والساسة المتعاونين معه في خلط عظيم، ثم الى قطيعة استمرت سنوات طويلة.

لقد ساءت العلاقات بين القيادة الاتحادية والسيد علي الذي اتخذ قرار المواجهة في وقت حرج، كان فيه الازهري في قمة النصر وتقف معه الجماهير هادرة. وقد اثار الجمهور سقوط حكومة الازهري بصوت النواب الأربعة (جبارة، حسن زكي الخ)، ووقعت بلبلة كبيرة اضطر بعدها السيد علي الى الحكومة. وبعد ذلك خطط لخلق هيئة سياسية تعبر عنه بشكل مباشر وسافر الا أن الامور لم تكن مهيئة لذلك، اذ ما زال الاختيار بين الاتحاد مع مصر والاستقلال التام هو المحك الرئيسي في الخطوط السياسية، ولم يكن السيد علي ليتخذ خطا مباشرا في هذا الموضوع، وبدون ذلك لم يكن من الممكن خلق جبهة قوية. كل ذلك يرجع الى سوء اختيار وقت المواجهة.

ولجأ السيد الى المواجهة البطيئة وتقدم وهو يتحسس طريقه، قدم السيد ميرغني وخلف الله وجماعة الحزب الجمهوري فأسسوا الحزب الجمهوري، وظل الجمهور ينتظر ليرى هل يقف السيد علي مع الجماعة ام لا، وفي وسط هذه الدوامة مات الحزب لفقدان السند الشعبي. وجاء دور نور الدين الذي طالب بالاندماج، ثم علي عبد الرحمن وامين السيد وحماد. هذه كلها محاولات، واحدة وراء الاخرى، ولكن الموقف وطبيعة قراره كانا يستلزمان بتا سريعا وبديلا واضحا للازهري ينازله وفي كفه سند السيد علي سافرا.

واخيرا، وبعد ان تحدد الخط السياسي للسودان وحصل على الاستقلال، صار السيد علي يتجه لخلق كيان سياسي مباشر وكوّن حزب الشعب الديمقراطي وكان ما كان. ثم تلت ظروف كثيرة استدعت

الالتقاء وتكون الحزب الاتحادي الديمقراطي بتأييد منه، واحسب انه شخصيا قد اتخذ قرار الدمج رغم معارضة بعض السياسيين الذين معه.

كان تكوين حزب الشعب الديموقراطي قرارا خطيرا، فلأول مرة تصير للختمية قيادة سياسية مباشرة مع القيادة الدينية، وصار للختمية ككل حزب سياسي بعد ان كانوا يعملون في احزاب الخريجين وخلف ستارهم. هذا الوجه السياسي السافر يشمل الختمية كلهم وفي كل المناطق وينضوي تحتها القيادات الاقليمية. ولكن بعض الختمية خرجوا عن هذا الخط وانضموا الى الوطن الاتحادي وفسروا ذلك بأن الختمية رباط عقائدي بينما السياسة شيء آخر. وحصلت مغازلات بين رجال الوطن الاتحادي وبين ابناء السيد احمد ولكن دون سفور.

واخيرا مهد السيد علي لابنه محمد عثمان ليكون خليفته دينيا مباشرة وسياسيا من خلف ستار. ونص المبايعة مثير، فهو « شيخ ومرشد للطريقة الختمية ». وربما كان هذا الاطار الواسع مفهوما في مجال السياسة ولكن كيف الأمر بالنسبة للتكوين الطائفي والقيادات الاقليمية المستقلة. وهل يعود الختمية الى القيادة الموحدة التي انتهت بموت محمد سر الختم ام تصير الشياخة امرا شرفيا يشير الى وحدة الختمية فقط ؟ وهل تقبل الاطراف الاخرى، وبالذات ابناء السيد احمد، بهذا الشكل الجديد ؟.

الفهرس

وظيفة الارض وتبدلها في السودان ٥
دور العلماء في نشر الإسلام في السودان ١٨
عاصمة السودان تاريخياً ٣٧
مفهوم الخلافة وولاية العهد في المهدية ٤٦
الوثيقة العربية في السودان ٦٨
البوليس في المهدية ٧٧
تاريخ مدينة بربر ٨٠
ثورتان ٨٩
إجازات الطرق الصوفية في السودان ١٠٥
السيد علي الميرغني وقيادة الختمية ١٦٠
السيد علي سياسياً ١٨١
القيادة الثانية ١٨٦